

نللي سلامة العامري

الولاية والمجتمع

مساهمة في التاريخ الديني والإجتماعي
لإفريقيّة في العهد الحفصي

تقديم الدكتور هشام جعيط

جامعة منوبة - تونس
منشورات كلية الآداب بمنوبة
السلسلة : تاريخ - المجلد 12

نظري سلامة العامري

الولاية والمجتمع

مساهمة في التاريخ الديني والإجتماعي
لإفريقية في العهد الحفصي

منشورات كلية الآداب بمنوبة

إلى والدي، الإنسان والمثقف والسياسي الذي طالما غمرني بخالص
رعايته.

إلى العروسي،
ما فتئ نوره يظللني.

تقديم

هذا الكتاب بحث تاريخي موثق حول التصوف في الفترة الحفصية بإفريقية. وعندما أقول « تاريخي » فيعني ذلك أن هذه الدراسة ليست بحثًا روحانيًا حول الحياة الصوفية أو من جهة أخرى سردًا بيوغرافيًا للأولياء المشهورين، بل العمل التاريخي الحقيقي الجيد. وهو شأن هذا الكتاب. شيء آخر تمامًا. فهو يعتمد على المصادر الأكثر إتساعًا ويأتي بنظرة متعمقة وتفهمية لماهية التصوف الإفريقي والتحامه بالمجتمع ودوره السياسي والإنساني عامة.

إن كتاب نللي سلامة العامري يدخل في زمرة تأليف المؤرخين التونسيين الحديثين وهم الآن من أفضل المدارس في العالم العربي. ففيه الصرامة المنهجية والمقدرة على التحليل والتركيب وطول النفس.

وحقيقة الأمر أن مثل هذا الموضوع يستحق مثل هذا المجهود. إفريقية الحفصية كانت تمتد من طرابلس الغرب إلى المغرب الأوسط. فكانت تحوي جهة قسنطينة وبجاية والأوراس أي كل الشرق الجزائري. ثم إن الدولة الحفصية امتدت زمنيًا على ثلاثة قرون على الأقل (من أواسط القرن الثاني عشر إلى أواخر القرن الخامس عشر ميلادي). فكان هذا الجناح المغربي ذا ثقل في الدينامية التاريخية للمغرب عامة، وبالتالي أينع فيه الإقتصاد وشهد حراكًا اجتماعيًا قويًا كما نمت فيه المدن وتكوّنت جدلية قوية بين عالم الأعراب وعالم المدن والسهول المحمي من طرف الدولة الحفصية.

فلا ننسى أن المستنصر بالله (1249 - 1277) أعلن نفسه خليفة للمسلمين عند سقوط الخلافة العباسية، ولا ننسى أن هذه الفترة الطويلة

شهدت نهضة علمية وفقهية كان رمزها ابن عرفة، ولا ننسى أن ابن خلدون ولد في أحضانها وشبّ فيها وتكوّن علمياً وسياسياً. وبالرغم من الأزمات الداخلية أو الخارجية، فالفترة الحفصية أسست الملامح الحضارية لتونس الحديثة، مادياً ومعنوياً.

ومن جملة هذه الملامح نشأة الحركة الصوفية المنظمة في الزوايا حول الشيخ وفقرائه والتي لعبت دوراً أساسياً في الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية ابتداء من القرن الثالث عشر فعرفت ذروتها في القرن الثامن هـ/الرابع عشر م. ثم امتدّ وجودها إلى حدود القرن العشرين.

المهم أن هذا الكتاب يشفي الغليل في استكشاف هذه الظاهرة الدينية والاجتماعية التي طالت كلّ العالم الإسلامي. وبالرغم من إتساع المشهد، فإنّ المؤلفة إتخذت طريق الدقة والصّرامة : فلم يكن من السّهل أن يقرأ المرأ كلّ المصادر وأغلبها لا يزال مخطوطاً ولا أن يطّلع على كتب المناقب في كليتها وعلى مصادر التاريخ الحفصي عامّة. وقد يغرق الباحث في بعض الأحيان في منطق مصادره، إلّا أنّ المؤرّخ الصّميم هو الذي يحسن توظيفها في خطاب تاريخي ذي معنى. وهذا في الحقيقة ما قامت به الدكتورة نللي سلامة العامري.

فقد فسّرت للقارئ الوضع التاريخي العام وعرفّتنا بأنّ مؤسسة الزاوية أمر جديد برز في القرن الثالث عشر وشهد ذروته في القرن الرابع عشر م. كما أنّه يوجد فرق بين التصوّف في المساجد وفي الرباطات وبين تصوّف الزوايا المهيكّل بصفة خاصّة.

ولقد عرفّتنا المؤلفة بتركيبه الزوايا وتناولت دراستها ودراسة الأولياء على امتداد المساحة الإفريقية.

وواضح أنّ بين آية ظاهرة دينية والمجتمع علاقة متينة لكنها تتطلّب الإعتقاد والتّصديق من طرف عدد وافر من البشر، فالولي ليس رئيس مدرسة فلسفية بل هو يدخل في أعماق المجتمع بجميع فئاته، بما في ذلك

. العلماء. وبالتالي فهو يؤثر على الواقع الاجتماعي في جوانب عديدة :
بالدور المشع للزاوية وانفتاحها على الناس ولكن أيضا كملجأ يلجأ إليه في
الأزمات الفردية والجماعية. وهذه هي كاريزما الولي التي درستها المؤلفة
بكل تفهم أعني بعقلانية متفتحة. ولقد حاولت أيضا البحث في علاقة
الولي بالسلطان، ويبدو هنا أن المتصوفة لم يشؤوا أن يلعبوا دورا سياسيا
حقيقيا كالفرق القديمة في الإسلام وإنما أثروا على السياسي في سلوكه
المطبوع بالعنف كما أثروا على فئات الأعراب المهتاجة وهذا على أرضية
المعتقد والكاريزما الاجتماعية.

التحليلات في هذا الكتاب عديدة لا تحصى ومنمطة. والقارئ إذ
ينغمس فيه يصعب عليه الخروج منه لما ينطوي عليه المؤلف من ذكاء
ووضوح في التعبير.

وكان هذا شأني حقًا بالرغم من أنني قرأت الأطروحة الأصلية،
فعندما دخلت فيه لم أخرج منه إلا بعد إتمامه. ومن هذا الوجه فهذا
الكتاب التاريخي الصميم، الموضوعي، الحديث المنهجية وفي كلمة هذا
التأليف الجيد هو أيضا كتاب شيق ولذيذ.

المرسى، 22 أوت 2000

هشام جعيط

تنبيه

إنّ هذا الكتاب نسخة منقّحة عن أطروحة دكتوراه في التاريخ تحمل عنوان : التصوّف في إفريقية في العهد الحفصي (من القرن السابع هـ/ الثالث عشر م إلى نهاية القرن التاسع هـ/ الخامس عشر م)، ناقشتها المؤلّفة في أفريل/نيسان 1996 لدى كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس (جامعة تونس الاولى) 2 ج، 773 ص.

لقد إضطررنا ظروف النشر ومتطلباته إلى خيار صعب : «التضحية» بجزء هام وضروري لاستكمال الرؤية حول التصوّف بإفريقية في الفترة الحفصية ، وهو الجزء الخاص بعملية البناء النظري والجوانب الروحية والمسارية (initiatives). ونحن إذ نعتزم نشر هذا الجزء في أقرب الآجال ، نأمل أن يجد القارئ في هذه الصفحات المتمحورة أساساً حول إشكالية الولاية والمجتمع ، خطاباً متماسكاً يفي بالغرض التاريخي .

الشكر

أود أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى الدكتور هشام جعيط على ما منحني من ثقة ومن تشجيع على خوض غمار هذا البحث، في موضوع طالما شغلني وأثار في نفسي تساؤلات بعيدة الصدى، وعلى رعايته وتوجيهه.

كما أتقدم بالشكر إلى كلية الآداب بمنوبة التي احتضنت النشر وإلى مسؤولي وأعوان المطبعة الرسمية بتونس على نجاعة خدماتهم وتفهمهم وتعاونهم.

وأوجه بالشكر إلى مسؤولي وأعوان دار الكتب الوطنية، ومكتبة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ومكتبة معهد الآداب العربية ومكتبة معهد البحوث المغاربية المعاصرة بتونس لتعاونهم.

قائمة الإختزالات⁽¹⁾

رحلة بط .	:	رحلة ابن بطوطة
عبر	:	كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، لابن خلدون
ع .الشابي	:	كتاب علي الشابي، أحمد ابن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية.
ح . ح . ع .الو .	:	مجموعة حسن حسني عبد الوهاب من المخطوطات بدار الكتب الوطنية -تونس .
د. ك .و	:	دار الكتب الوطنية تونس
(م)	:	مخطوط
ن.م.	:	نفس المصدر ونفس المرجع
الم.الم.	:	المصدر المذكور و المرجع المذكور
ط.	:	الطبعة
د.ت	:	دون تاريخ

الإختزالات باللغة الفرنسية :

R.E.I : Revue des Etudes Islamiques
S.I : Studia Islamica
E.I. 2 : Encyclopédie de l'Islam 2ème édition
IBLA : Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes
Annales E.S.C : Economies Soietés et Civilisations

(1) لا نورد في هذه القائمة من المصادر إلا ما نخشى معه وقوع إشكال ما.

المقدمة العامة

لا توجد الولاية بشكلٍ مجردٍ أو في حالة صفاء. فلا «وجود» لولي بغياب مجتمع يعاين ولايته من خلال عددٍ من الآيات، ويعترف بها، أي يضيفي عليها صفة المشروعية نظرا لمطابقتها لنمط ولائي يعهده وسبق إقراره به أو من خلال ربطها بمشروعية أكبر وأقدم منها، تؤسس لها . كما يعمل المجتمع على الترويج لهذه الولاية و يسهم في إعادة إنتاج نماذج ولائية مماثلة من خلال أدبيات المناقب.

وإذا اعتبرنا أنّ أي مجتمع، إنما يستعمل صفات وتسميات يعرف من خلالها الظواهر والأشياء والفئات، يتعرف إليها ويعترف بها، وأنّ هذه «التعريفات» مثقلة بالمعاني بالنسبة للمؤرخ، من هنا يمكن اعتبار شيوع كلمة «ولي»⁽¹⁾ في مصادر الفترة الحفصية ظاهرة لها مدلولاتها من حيث أنّها تخبرنا عن مدى تفرّد التجربة الولائية ومدى الاعتراف الاجتماعي بها، ودرجة اندماجها الاجتماعي، وظهور فئة الأولياء للعيان بوصفهم شخصيات اجتماعية خارجة عن المألوف لها دورها وحضورها وتأثيرها في المجتمع.

فإذا أمعنا النظر في المصادر الإفريقية لاسيما كتاب رياض النفوس للمالكي بالنسبة للمئتين الثالثة والرابعة هـ، وكلّ من عنوان الدراية

(1) وهي من أسماء الله وهو الناصر و من أسمائه أيضا الوالي أي مالك الأشياء والمتصرف فيها، أنظر أدناه مختلف المعاني التي اقترنت بها.

للغبريني ومعالـم الإيمان لابن ناجي⁽²⁾ وباب تعريف أولياء
الأربعين (أصحاب الشاذلي)⁽³⁾ بالنسبة للفترة الحفصية، وبالعودة
بالخصوص إلى عينات أربع⁽⁴⁾ يتضح أن الغبريني استعمل صفة « الولي »
9 مرّات؛ أمّا المخطوط - وإن هو ينتمي إلى صنف أدبي آخر وهو أدب
المناقب⁽⁵⁾ -، فإنّه أورد هذه الصفة 41 مرّة؛ في حين لم نعثر في
ترجمات المالكي إلّا على بعض الحالات النادرة التي استعمل فيها تعبير
« من أولياء الله »⁽⁶⁾ أو وردت فيها الصيغة المفردة للمصطلح. هذا علما
بأنّ تجربة الولاية كتجربة خارقة بمختلف تعبيراتها ودلالاتها (الكرامات،
رؤية الخضر، رؤية الرّسول، رؤية الله، إجابة الدّعاء، تعبير الرؤيا)
موجودة منذ المئة الثانية هـ ويشير إليها صاحب رياض النفوس بعدد
من المصطلحات الردفية⁽⁷⁾.

ولئن اقترنت كلّ من كلمة « ولي » وكلمة « ولاية »⁽⁸⁾ بمعاني
النصرة، الملك، التصرف، التدبير، القدرة، الفعل، القرابة، العتق، الصداقة،

(2) الجزء الرابع منه. بالنسبة لهذه المصادر وواضعها، انظر تعريفاتنا أدناه.

(3) مناقب أولياء تونس (م) 18555، مجموعة ح. ح. ع. و، دار الكتب الوطنية، تونس
ص 17 - 16 ب، هم في الواقع 46، صاحباً ..

(4) ضمت العينّة الأولى ترجمات زهاء 71 من العباد والصلحاء تمّن توقي ما بين 210 هـ
و 356 هـ ترجم لهم أبو بكر المالكي، أمّا العينّة الثانية فشملت 36 من الأولياء والصوفية
الذين ترجم لهم الغبريني في عنوان الدراية وينتمي جلّهم إلى المئة السابعة هـ، أمّا
العينّة الثالثة فتكوّنت من 46 من المعروفين بـ أصحاب الشاذلي، وأخيراً العينّة المكوّنة
من 43 ترجمة لمن توقي ما بين 621 هـ / 1224 م و 808 هـ / 1405 م بالقيروان تمّن
ترجم لهم ابن ناجي.

(5) انظر الفصل الأوّل، الفقرة الخاصّة بالمصادر.

(6) نذكر على سبيل المثال رياض ا، ص 259 و 332 و 432.

(7) على سبيل المثال رياض ا، ص 333، 393، 412، 421، 425، 432، رياض ا، ص 128،
134، 152 - 155، 173 - 174.

(8) اختلف المفسّرون وعلماء اللّغة حول الولاية بالكسر والولاية بالفتح، انظر لسان العرب،
ط. دار المعارف، ج 6، ص 4920 - 4926.

المحبة، التبعية⁽⁹⁾، القرب، الدنو، التابع والموالة⁽¹⁰⁾، فإلى أي حد يمكن اعتبار أن مختلف الوظائف، التي سيضطلع بها الأولياء، من مادية ومثالية وخلافية، تكاد لا تخرج عن هذا الإطار المصطلحي بل أنها تمثل تنشيطا في الزمان والمكان وضمن نسق تاريخي محدد، لهذا المصطلح.

إن غياب دراسة علمية وجامعة حول الولاية بإفريقية في العهد الحفصي تحيط بمختلف جوانبها الاجتماعية⁽¹¹⁾، وتضعها في إطارها التاريخي، وتأخر المكتبة التاريخية التونسية من هذه الناحية عن نظيرتها بالمغرب الأقصى حيث حظيت تجربة الولاية والتصوف في العهد الموحد وفي العهد المريني باهتمام الباحثين في إطار نظرة شمولية⁽¹²⁾، جعلنا نعي الأهمية الملحة للقيام ببحث كهذا.

أما الدراسات التي قام بها المستشرقون، والتي عنيت خاصة بالمغرب الأقصى وبالمغرب الأوسط، على قدمها - جلها يعود إلى النصف الأول من القرن -، فإنها لا تخلو من بعض العيوب حيث طغت عليها النظرة المحلية على حساب النظرة الشمولية وقامت بتضخيم بعض المظاهر والطقوس التي تعود إلى ما قبل الإسلام على حساب المرجعية الإسلامية⁽¹³⁾، كما أنها لم تكن دائما بمنأى عن الظروف السياسية التي نشأت في خضمها. وإن الصفحات التي خصصها برونشفيك للتصوف ضمن الفصل المتعلق

(9) قال ابن الأعرابي : الولي التابع المحب، لسان، ن. م. وجاء أيضا أن الولي هو الصاحب والقريب.

(10) وجميعها تقريبا يحيل إلى آيات قرآنية وأحاديث نبوية، انظر محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، الط. 3، 1991، ص 931 - 934 ولسان، م. م.

(11) حيث أن جل الأعمال التي أثمر عنها مجهود الباحثين خلال العقود الأخيرة اعتنى بجانب أو بآخر من الظاهرة ونحن نورد هذه الأعمال ضمن قائمة المراجع.

(12) انظر أعمال كل من حليلة فرحات والتريكي ومحمد قبلي ضمن قائمة الأعمال باللغة الفرنسية.

(13) انظر مقال جاك بيرك حول هذا الموضوع، J. BERQUE, " Quelques problèmes de l'Islam " Maghrébin", Extrait des Archives de sociologie des religions, Janvier 1957 n° 3.

بالحياة الدينية في إفريقية في العهد الحفصي⁽¹⁴⁾، على إحاطتها بجوانب هامة من هذه الحركة وبأبرز رجالها، فإنها لا تخلو من بعض الأحمال الذاتية⁽¹⁵⁾. هذا علاوة على بعض الخلط الذي كان يقع فيه بعضهم في المصطلحات والمفاهيم وبالتالي في التطور الدياكروني للتصوف بالمغرب الإسلامي⁽¹⁶⁾.

لعبت الولاية دورا هاما على صعيد تاريخ الأفكار والعقليات والمؤسسات وعلى صعيد التاريخ الاجتماعي ككل وفي عملية تشكّل الشخصية التاريخية والمخيال الجماعي تتحسّس آثارها إلى الآن في سلوكيات شرائح واسعة من المجتمع التونسي، في علاقته بالمقدس علاوة على الدور الذي لعبه التصوف والولاية في ماضي ليس ببعيد أيام الاستعمار⁽¹⁷⁾. يرى جاك بيرك في كلامه عن مكانة المقدس في تاريخ المغرب الإسلامي، أنه « جمع لمدة طويلة الصوري والملموس، أكثر وأحسن من أي نمط آخر من أنماط الممارسة الاجتماعية » بحيث وإن هو

(14) انظر : R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie Orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XV^e siècle*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1947, pp 317 - 351.

(15) « إن أهل إفريقية لم يكونوا في الجملة من أصحاب النظريات الفكرية (...) وكانوا ميالين بطبيعتهم إلى تقبل صيغة في التصوف أقل ارتفاعا من الصيغ الأندلسية » انظر صفحة 324 أو 339 من ترجمة حمادي الساحلي، الجزء 2.

(16) كوصف : E. DERMENGHEM, *Le culte des saints dans l'Islam Maghrébin*, Gallimard, Paris, 1954.

لأبي يعزى يلنور من أسياف أبي مدين ومن أولياء المغرب الأقصى ت 572 هـ (انظر ترجمته في التشوف، ص 213 - 222 وأنيس، ص 15 - 16 بأنه « مؤسس لطريقة » في حين لا أثر لطرق بالمغرب الإسلامي (بالمعنى الحديث « للكلمة قبل المئة العاشرة هـ / السادسة عشر انظر : H. FERHAT et H. TRIKI "Hagiographie et religion au Maroc Médiéval", dans *Hespéris Tamuda*, vol. 24, 1986, p 19. et R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale*, op cit, t. II, p 327.

(17) انظر أطروحة التليلي العجيلي، الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي للبلاد التونسية 1881 - 1936، منشورات كلية الآداب بمنوبة، 1992، ولطيفة الأخضر، الإسلام الطرقي، دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنية، سراس للنشر، تونس، 1993.

لم يشكّل سوى « وجهها » من أوجه « النظام المغربي » ، إلا أنّه كان « وجهها فاعلا ومفكرا » ؛ ويواصل بيرك « من هنا بدت لنا عمليّات إعادة التّرتيب المتتالية للمقدّس هي التي تحيي وتحرك تاريخ المغرب من الداخل ، أكثر من التقلّبات السياسية ومن القليل الذي نعرفه عن الاقتصاد أو نستحضره من الإثنولوجيا » ⁽¹⁸⁾ ، ملاحظا أنّ التاريخ المغربي ، « في قراءته لذاته ، منح أولويّة ثابتة للديني » ⁽¹⁹⁾ و « أنّ هذا الأخير أعطى التاريخ الحقيقي الكثير من إشارات » ⁽²⁰⁾ .

إنّ ديناميّة الظاهرة وطابعها الشمولي ⁽²¹⁾ ، مقرونين بوفرة وتنوع المصادر التي تناولها بالتحليل أدناه جعلانا نفكر جدّيّا في الخوض في هذا الموضوع.

(18) انظر : J. BERQUE, *L'intérieur du Maghreb XV-XIXè siècle*, Gallimard, Paris, 1978, p 542.

(19) ن . م . ، ص 541 .

(20) ن . م . ، ص 541 - 542 .

(21) ن . م . ، ص 542 .

الباب الأول

جدلية الولاية والمجتمع

الفصل الأول

الولاية كغرض تاريخي

1 - مقارنة مبنية على عدد من التساؤلات

- هل أن الظروف التاريخية المحددة التي عرفت إفريقية خلال الفترة الحفصية لعبت دورا ما في تحديد معالم التجربة الولائية كما ستبرز خلال تلك الحقبة ؟ وإلى أي حد يمكن ربط بروز الحركات ذات الطابع الكريزماتى حسب المفهوم الذي وضعه فيبر⁽¹⁾، بإشكالية الأزمة⁽²⁾ ؟ وعلى مستوى آخر هل الازدهار الاقتصادي والمديني يعتبر عاملا باعثا « للغليان الروحي »، ولتكاثر أشكال الحياة الدينية، في حين أن ضعف الإنتاج الزراعي ورداءة النشاط التجاري هما من العوامل الباعثة على التقليد في الحقل الديني وانتشار النزعة الأخلاقية⁽³⁾، فتكون بذلك « الحياة الروحية رهينة الأطر الاقتصادية التي تندرج ضمنها ورهينة العلاقات الاجتماعية⁽⁴⁾ » .

- هل اقترنت تجربة الولاية بإفريقية في العهد الحفصي بخصوصية ما مقارنة بتجربة المغرب الأقصى التي تتوفر حولها عديد المصادر⁽⁵⁾ والأبحاث التاريخية ؟ وإلى أي حد لعب وزن التاريخ ووزن الجغرافيا دورا في صياغة « نمط إفريقي »، يختلف عن نظيره « المغربي » في عدد من المقومات ويشاركه في أخرى، ضمن مقولة المجال المغربي الذي هو مسرح تحرك تلك الظاهرة، وضمن مقولة المنظومة الإسلامية

(1) انظر : M. WEBER, *Economie et Société*, Plon, Paris, p 249.

(2) انظر : J. M. OUEDRAOGO, " La réception de la sociologie du charisme de M. WEBER", dans : *Archives de Sciences Sociales des religions*, 83 (juillet et septembre), 1993, p. 148.

R. CIPPRIANI : " Le mysticisme serait une issue gratifiante pour des sujets en crise, à la recherche d'espaces extra-institutionnels", dans "La religion populaire en guise de présentation", *Archives, op cit*, 64, 1 juillet-septembre 1987 p. 5.

(3) انظر : A. VAUCHEZ, *op cit*, p 166.

(4) ن . م . ص 167 .

(5) حول هذه المصادر انظر قائمة بها في كل من :

M. KABLY, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du "Moyen-Age"*, Maisonneuve et Larose , Paris, 1986.

H. FERHAT, *Le Maghreb aux XII^e et XIII^e s. Les siècles de la foi*, Casablanca, 1993.

التي بها يرتبط ومعها يتمثل وإليها يرجع النمطان على حدّ سواء، تلك المنظومة التي غالبا ما كان يقع طمسها في المقاربات الاستشراقية بينما يقع في المقابل تعزيز العناصر التي تعود إلى الموروث البربري القديم⁽⁶⁾.

- وهذا يحملنا إلى إشكالية أخرى وهي علاقة تجربة الولاية بإفريقية بالمنظومة الإسلامية، طبيعة هذه العلاقة وحجمها وفعاليتها مقارنة بالموروث البربري القديم الذي طالما وقع التضخيم من حجمه ومن تأثيره لا سيّما في ظاهرة تعظيم الأولياء التي يطلق عليها التيار الاستشراقي تعبير " le culte des saints " ⁽⁷⁾، مقارنة هنا أيضا مع المغرب الأقصى والمغرب الأوسط، وهل يمكن اعتبار إفريقية الحفصية أكثر بلاد المغرب الإسلامي⁽⁸⁾ اندماجا نسبيا من حيث اللغة والثقافة⁽⁹⁾، والمذهب، وأكثرها تمدينا مقارنة مع بقية بلاد المغرب، وأكثرها تلاقحا مع التيارات المذهبية والفكرية والدينية التي مأتاها العمق الإسلامي الشرقي بحكم موقعها الجغرافي بما يجعل التحاليل والاستنتاجات التي تبنى أساسا على دراسة المغرب الأوسط والمغرب الأقصى، ثمّ تُسحب على جميع بلاد المغرب الإسلامي⁽¹⁰⁾ دون مراعاة لما تنطوي عليه هذه البلاد أو تلك من خصوصية، لا تنطبق تماما عليها .

وفي نفس الوقت ودائما في إطار إشكالية العلاقة بالمنظومة الإسلامية، إلى أيّ حدّ شكّلت إفريقية نوعا من « المجال

(6) انظر مقال بيرك الم. الم. " Quelques problèmes... ", *op cit.*

(7) " Le culte des saints, où va se complaire jusqu'à nos jours le vieux tréfonds idolâtre de l'âme berbère ", BRUNSCHVIG, *op cit.* p 327.

(8) نحن لا نشمل الأندلس تحت هذا التحديد.

(9) انظر محمّد الهادي شريف، تاريخ تونس، سراس للنشر، تونس 1985، ط. 2

ص 59 - 60.

(10) حتّى بيرك BERQUE الذي تعتبر كتاباته لاسيما *L'intérieur du Maghreb* من أكثر الكتابات الغربية عمقا ونفاذا إلى الوقائع المغربية، فإنّه لم يعط إفريقية حقها.

الخاص ، ^(1 1) بحيث يمكن الحديث عن « طرافة إفريقية » على صعيد الأفكار والطقوس والنموذج الولائي وعلاقته بالمجتمع، مقارنة مع أجزاء أخرى من دار الإسلام ^(1 2) ، مع مراعاة ظاهرة إتساع هذه الدار وتشعب الواقع الثقافي والتاريخي لمختلف أجزائها ومع الحرص على تفادي التعميمات وعلى توخي الدقة في المقاربة.

- إشكالية أخرى تطرح نفسها على كل من يشتغل في حقل تاريخ الديانات، والتاريخ الديني وعلى كل متعاط في الأنثروبولوجيا الدينية، ما فتئت تراودنا وإن نحن لا ننوي التعرض لها مباشرة، تتعلق بمسألة وجود أو عدم وجود بنية كونية للولاية على مستوى الديانات التوحيدية الثلاث، بل وجود ما يسميه فوشي VAUCHEZ « نموذجاً أنثروبولوجياً مشتركاً » بين عدة ديانات وخاصة بين المسيحية والإسلام ^(1 3) . علماً بأن تياراً آخر في المدرسة التاريخية الفرنسية المعاصرة يؤكد عكس ذلك معتبراً أن تجربة الولاية في الإسلام « تندرج ضمن ثقافة دينية محض مختلفة » عن الثقافة الدينية للغرب ^(1 4) .

(11) نحن لا نستعمل هذا المفهوم تماماً بالمعنى الذي استنبطه جورج دو ميزيل G. DUMEZIL عند حديثه عن التجارب الخاصة والطفرة التي قد يطورها كل شعب من شعوب العالم الهندو - أوروبي الذي يشكل نظاماً أيديولوجياً متجانساً قائماً على بنية ثلاثية tripartition انظر، M. MESLIN, "conclusion", dans *Histoire des religions*, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard Paris, 1970, T. III, pp 1302-1304. حيث تبدو لنا القدرة التلاحمية في الإسلام أو المبدأ التوحيدي ("Le principe unificateur") فيه أقوى وكذلك إرادة التماثل داخل المنظومة الإسلامية ولدى مختلف الشعوب المكونة لها مع النموذج المثالي المحمدي وإرادة الانتماء (revendication) بالمعنى الذي أوردها بيرك في "une exploration..." . op cit, p. 368

(12) لا سيما تلك التي ذكرها ابن بطوطة في رحلته.

(13) A. VAUCHEZ, "Le saint", dans *L'homme médiéval*, Ed. du Seuil, Paris, 1989, p 371.

(14) J. Y. TILLIETTE, "Introduction", dans *La fonction des saints dans le monde occidental (III^e- XIII^e siècle)*, Rome, 1991, p 7.

- إشكالية أخيرة نأمل أن يسهم هذا الكتاب في إثرائها وهي إشكالية العقلية والسلوكيات الدينية لدى النخب والعقلية والسلوكيات الدينية لدى العامة، فهل أن علاقة كل من الفئتين بتجربة الولاية، وتفاعل كل منهما مع هذه التجربة وممارسات كل منهما إزاءها، تدعم مقولة التمايز بين العقليتين، بل التعارض والتقابل مع ما يضيفه البعض على هذا التمايز من طابع إطلاقي، أم على العكس من ذلك يمكن اعتبارها نفياً لهذه المقولة أو أقله دعوة إلى إعادة النظر فيها.

2 - المصادر وكيفية مقاربتها

إنّ المتصفح لمصادر الفترة على تنوعها من كتب تاريخ، ورحلة وتراجم، ومناقب، وفتاوي أو نوازل، سرعان ما يلاحظ كم أنّ الثنائي التصوّف - الولاية حاضرٌ في الحياة اليومية للمجتمع الحفصي بحيث لا يكاد مصدر أو صنف من الأصناف، على اختلاف أغراضها، يخلو من معلومات وأخبار يفيد منها المؤرخ لهذه الظاهرة؛ وتبدو أحياناً خطوط الفصل بين هذا النوع الأدبي أو ذاك، نتيجة بالذات للتداخل والتقاطع في طبيعة المعلومات⁽¹⁵⁾ وحتى في شكل إيرادها، غير ذي معنى وقد تضيع⁽¹⁶⁾.

إذن إنّ انبثاث الأخبار والمعلومات حول التصوّف والولاية في أصناف مختلفة من المصادر وعدم اقتصارها على كتب المناقب والتراجم حتم علينا

(15) لقد لفت محمد قبلي إلى ظاهرة التضامن العميق، بين المحاور الإخبارية أو القيمة الإخبارية لهذا المصدر أو ذاك وتقاطع هذه المحاور، وطابعها التكاملية انظر: M. KABLY, *op cit*, pXXXI. ونحن عايّنا نفس هذه الظاهرة في مصادرنا ونسوق عنها أمثلة عند استعراض كل صنف على حدة.

(16) انظر أدناه فزّهة مقديش التي تنتمي إلى صنف كتب التاريخ لكن ذلك لم يمنع صاحبها من تخصيص الباب الرابع من خاتمة مصنفه للترجمة لصلحاء صفاقس. أمّا القرابة العميقة بين معالم الإيمان (الذي ينتمي إلى صنف التراجم) وكتب المناقب فتشهد هي الأخرى على هذا التداخل بين مختلف مصادرنا.

تعبئة جميع هذه المصادر، التي تعددت جوانب ومستويات قراءة كلّ منها⁽¹⁷⁾. إنّ خطر الإكتفاء بصنف واحد علاوة على أنّه يحجب عنا حتما قسطا أو جانبا من الأخبار حول ظاهرة اتّسمت بمثل هذا الحضور وكان الاهتمام بها على هذا النحو من الشمولية، فإنّه قد يوقعنا في أخطاء وسوء تقدير سواء حول النمط الصوفي لهذا الولي أو ذاك⁽¹⁸⁾، أو حول الوجود الفعلي لزاوية أسّسها هذا الولي أم أنّها نسبت إليه بعد وفاته⁽¹⁹⁾.

فعلاقتنا بتجربة الولاية بإفريقية في العهد الحفصي تمرّ عبر نصوص أدبيّة تحكّمت في إنتاجها الظروف التاريخيّة والدوافع العميقة لعملية الإنتاج هذه والوظيفة أو الوظائف الموكولة إلى هذه النصوص والتي لا يمكن تناولها بمعزل عنها⁽²⁰⁾. ونحن نوافق محمّد قبلي عندما يتحدث عن « حركة ذهاب وإياب لامتناهية بين الحدث أو الفعل وبين عملية وصفه »⁽²¹⁾. بحيث قد تكون فائدة كتب المناقب فيما تخبرنا بصورة غير مباشرة ولا واعية عن واضعيها وهواجسهم وظروف إنتاج الخطاب المناقبي ودوافعه وأهدافه، وبالتالي عن المجتمع، أكبر من فائدتها في ما تنقله أو ترويّه من أخبار « تاريخيّة » عن الولي أو الصوفي. بحيث علاوة على قراءة متعدّدة الاهتمامات والمستويات للمصدر الواحد، أي تسخير وتعبئته على أكثر من جبهة، وفقًا لمجاور البحث، وجب التعامل مع كلّ من هذه النصوص بوصفه أثر أدبي، أي عمل متكامل له بنية نصيّة محدّدة ومنطق داخلي يتحكّم في تطوّر الخطاب كما لهذا الأخير آليات معيّنة تهدف إلى

(17) سوف نبيّن فائدة كلّ من هذه المصادر عند استعراضها.

(18) رأينا مثلا الاختلاف في تقييم نفس الشخصية بين مرحلي وآخر، انظر الفصل XIV من هذا الكتاب.

(19) انظر الإشكال حول « زاوية المهدوي في الفصل الرابع.

(20) حول هذه المسائل، انظر الفصل التاسع.

(21) انظر : M. KABLY, *op cit*, p XXIII

إثارة أصناف محدّدة من المشاعر ووظائف محدّدة يرجوها صاحب الأثر من وراء وضعه.

إنّ عمليّة التّمييز بين الواقع مثلما تراءى لنا أنّه كان ومثلما يهّجس في نفس كل مؤرّخ ، إعادة بنائه ،⁽²²⁾ بل إعادة إحيائه، وبين الواقع مثلما كان واضعو هذه النّصوص يتمثّلونه ويودّون أن يكون، لم تكن دائما سهلة. إلّا أنّه بدا لنا في ظاهرة مثل الولاية أنّ الأهم بالنسبة للمؤرّخ لا سيما مؤرّخ العقليات، ليس الإمكان التاريخي لهذا السند أو ذاك⁽²³⁾ وقيّمته التاريخيّة، بقدر ما هو إدعاء السند نفسه، والهدف المرجو من هذا الإدعاء أي وظيفته، ونجاعة الانتساب إلى هذا السند وفاعليته في المجتمع وفي العقليات.

أمّا الآن فنستعرض المصادر التي اعتمدناها، مبنوّة حسب الأصناف الأدبية التي تنتمي إليها، مع إشارة إلى فائدة كلّ منها بالنسبة لموضوعنا.

أ - كتب المناقب

جلّها لا يزال في وضعه المخطوط والقليل الذي نشر⁽²⁴⁾ يفتقر إلى التّحقيق، إلّا أنّ البحث التاريخي بالمغرب العربي راهنا بدأ يتحسّس لأهميّة هذا الأدب على صعيد تاريخ تكوّن الخيال والعقليات بالمغرب الإسلامي⁽²⁵⁾، ويتّجه أكثر فأكثر نحو إقرار قيمته ليس فقط كمصدر من

(22) انظر : F. BRAUDEL, *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1969, p 58.

(23) كالسند المديني نسبة إلى أبي مدين شعيب (ت 594 هـ).

(24) انظر عناوينها في قائمة مصادرها المطبوعة. نستثني نور الأرماس في مناقب أبي الغيث القشّاش الذي درسه وحققه لطفي عيسى وحسين بوجرة لكونه لا يمتّ إلى فترتنا.

(25) انظر : T. BACHROUCH, *Le Saint et le Prince, en Tunisie*, Publications de l'université de Tunis I, série Histoire, vol. XXXIII, Tunis, 1989, pp 76-78;

وانظر أيضا : H. FERHAT, *Le Maghreb, op cit*, p 13-14.

مصادر التاريخ⁽²⁶⁾ بل كمصدر قد تُعتبر « قرابته » مع التاريخ أكبر وأوثق من المصادر المسماة بـ « التاريخية » نفسها على حدّ تعبير محمد قبلي⁽²⁷⁾.

إنّا لم نعول كثيرا على هذا الصّنف للإحاطة بالشّخصيّة التاريخيّة للولي والصّوفي التي لا تعيرها في الغالب⁽²⁸⁾ كبير اهتمام مقارنة بشخصيته الولائيّة والمثاليّة التي تُعتبر كتب المناقب مصدرا أساسيا للإحاطة بها. كما شكّلت، مع كتب التّراجم، أحد مصادرنا الأساسيّة في مقاربتنا للنماذج الولائيّة، ولوظائف الأولياء، بل وحتى لتاريخ المؤسسات (من زوايا ورباطات)؛ كما أنّها أسعفتنا كثيرا في مقاربتنا لما أسميناه بـ « جغرافية المقدّس » من قبور ومغارات وخلوات وجبال ومقامات التي أُنبت في وصف معالمها وحثّ الناس على زيارتها وفق ما أصبح يُعرف بأدب فضل الزيارات وما اقترن بها من طقوسيات عرفت بداية تقنين، ومن توظيف اجتماعي ومن نجاعة، والتي أُنذرت بدخول الأولياء دورة الفترة الطويلة، بعد أن تمّ الاعتراف من طرف المرجعية المالكيّة بإمكان الكرامات بعد الممات.

إنّ هذا الأدب الذي تربطه بالتّراث الشّفهي علاقة الرّحم والذي تضفي عليه لهجته العاميّة صدقا وحياة، أعاننا على تحسّس فترتنا من

(26) انظر، T. BACHROUCH, *Ibid*، ولطفي عيسى، أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ، سراس للنشر، تونس 1993، ص 43 - 44.

(27) انظر : M. KABLY, *op cit*, p XXX.

(28) علما بأنّ حجم وقيمة المعلومات التاريخيّة حول حياة الولي قد يتفاوتان من كتاب إلى آخر فنحن مثلا نعلم أكثر عن حياة بن عروس من خلال مناقبه (انظر : ابة.سسام، ص 191 - 255) من المتوسّط المهود في هذا الصنف الأدبي لاسيما بالمقارنة مع مناقب المنوبيّة، وحتى مع درّة الاسرار (مناقب أبي الحسن الشاذلي)، ص 23 - 45. ٥

الداخل لما يرصده من مشاهد حيّة عن الحياة اليوميّة للنّاس⁽²⁹⁾ وعن ظروفهم المعيشية سواء في الحواضر أو البوادي، وما كانوا يتعرّضون له من مضايقات وما يهّجس في نفوسهم من مخاوف (على زراعة أو تجارة أو سفر)، وما يصيبهم من هول المجاعات والأسر والمرض، وما يرزحون تحته من مكوس وأعشار ووظائف⁽³⁰⁾، وما كانوا يتخبّطون فيه من فقر وخصاصة وجميعها من الأوضاع والحالات التي توجّه النّاس بها إلى الأولياء ورجوا وساطتهم. وبالتالي سمح لنا هذا الأدب بإدراك الولاية لا كظاهرة جافة ومجرّدة بل كمعاش ديني واجتماعي.

فعلى سبيل المثال لا الحصر :

* **درة الأسرار في مناقب أبي الحسن الشاذلي** الذي سمح لنا بالإحاطة بفكر أبي الحسن وممارسته الصوفية والنموذج الولائي الذي جسّده.

* **مناقب عائشة المتوبية (ت 665 هـ)** ورغم ضحالة الأخبار الخاصة بحياة الولية وشخصيتها التاريخية، وطغيان الجوانب الخاصة

(29) وهذا ما لا يمكن للمؤرخ بصفة عامة وليس فقط للمؤرخ للظواهر الدينية أن يتجاهله حيث أنّ هذه المصادر تزخر بعديد المعلومات المفيدة حول التاريخ العمراني، وتاريخ الأسعار (لاسيما القمح والشعير اللذين بهما تقاس الأحوال المعيشية والزيت...)، وحتى العملة (انظر مثلاً مناقب أبي سعيد الباجي (م) 18105، ص 47 أ و 47 ب، كان الدينار يصرف عشرة دراهم)، والمسالك التجارية وحركة التبادل التجاري داخل إفريقية ومع الخارج (انظر على سبيل المثال إبتسام، ص 277 و 482)، ومعلومات عن الهجرة الأندلسية إلى إفريقية في أوائل المئة السابعة (مثلاً مناقب أبي سعيد الباجي (م) 18419، ص 46 أ) والأزياء السلطانية في الدولة الحفصية (إبتسام، ص 223)، والوظائف الكبرى في هذه الدولة كالزوار وصاحب التنفيذ وصاحب طريق السلطان (انظر على التوالي إبتسام، ص 222 و 211 ومناقب أبي عمران موسى الغفاري (م) 18441، ص 50)، وعلى كيفية إستيفاء الأعراب لعوائدهم من السلطان (إبتسام، ص 276) الخ من المعلومات التي تندرج جميعها في إطار التاريخ الاقتصادي والاجتماعي.

(30) انظر محمّد حسن، المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي، جامعة تونس الأولى، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، السلسلة : تاريخ، 4، المجلد XXXII، 1999، ج 1، ص 530 - 544.

بشخصيتها الولائية والخرافة، فإنه المصنف الوحيد في أدب المناقب حول التصوف النسائي الذي وصل إلينا. من هنا أهميته وطرافته علاوة على ما يسمح به من إحاطة بنموذج ولائي من الفترة الحفصية الأولى مع ما يمثله من تواصل مع المثال الأعلى الولائي ، القديم ، أو السابق للفترة الحفصية وما يجسده من جوانب التجاوز والقطع والطرافة.

*** مناقب أبي عبد الله محمد المغربي (ت 699 هـ) سمحت**
لنا بمعاينة إحدى زوايا الحاضرة من زوايا النصف الثاني للمئة السابعة هـ وما يمثله مقارنة مع زوايا الرّغيل الأوّل⁽³¹⁾، من تطوّر في وظائفها، وتنظيم الحياة بها وتفردّها كمؤسسة مستقلة.

*** أمّا إبتسام الغروس في مناقب أحمد ابن عروس (ت 868 هـ)**
فيمكن اعتباره بمثابة دليل التصوف بإفريقية في المئة التاسعة هـ/الخامسة عشرة (م)، حيث أنّ الرّاشدي لا يكتفي بالترجمة لابن عروس بل يخصّص « مقدّمة »⁽³²⁾ مطوّلة للحديث عن التصوف وأهله ونظرياته وهو ما يمكن اعتباره خلاصة الثقافة الصوفيّة لدى النخبة في إفريقية في القرن التاسع هـ. كما أنّه في سياق ترجمته لابن عروس (الباب الثاني)⁽³³⁾، فإنه يترجم لغيره من المشايخ والصوفيّة بمن عاصره أو لازمه. وفي سياق إثباته لولاية بن عروس والتماسه الخارج « لغرائب تخريبه »، فعلاوة على ما يسمح به هذا الباب من وقوف على معالم الولاية في إفريقية في المائة التاسعة هـ / 15 م وما أصبحت تقترن به من ظواهر خرق العادات والتّخريب والتّصريف والجذب⁽³⁴⁾، فإنه يشكّل نظاما دفاعيا متكاملا وشاملا ينهل على حدّ سواء من أحكام الشّرع ومن القانون

(31) التي ساهم مصدر آخر من المناقب بالإحاطة بها وهو مناقب أبي هلال الزيات.

(32) إبتسام، ص 15 - 191.

(33) ن. م. ص 191 - 255.

(34) ن. م. ص 279 - 310.

الأخلاقي والإيثقي الضمني وغير المكتوب للمجتمع ومن المشروعية الصوفية العريضة (نظرية وممارسة). أمّا الجزء الأخير من المصنّف وهو باب مناقب الولي فقد شكّل إحدى عيّنتنا في دراسة وظائف الأولياء في المئة التاسعة هـ / 15 م والنموذج الولائي الذي يجسّده ابن عروس وما يعكسه ذلك من تطوّر على صعيد المثال الأعلى الولائي.

* أمّا مناقب أحمد التباسي فعلاوة على ما تضمّنته من أخبار ومعلومات عن شيخه أحمد ابن مخلوف الشابي فإنّها سمحت لنا بالوقوف على بعض الطقوسيات الصوفية في المئة التاسعة هـ/15 م وما أصبح يكتنفها من تقنين.

* بالنسبة للجيل السابق (المئة الخامسة هـ/11م) من كتب المناقب لاسيما مناقب أبي إسحاق الجبنياني ومناقب محرز ابن خلف فإنّها سمحت لنا بالوقوف على نموذجين ولّائيين بإفريقيّة في الفترة السابقة لفترتنا وما يعكسونه من مقوّمات على مستوى المثال الأعلى الولائي.

كتب المناقب والأحداث التاريخية : مثال مناقب ابن عروس.

لئن قد يحدث أن تورد كتب المناقب بعض الأحداث والشخصيات التاريخية في سياقها الصحيح وبرواية ليست ببعيدة عن روايات كتب التاريخ⁽³⁵⁾، إلا أنّها تورد هذه الأحداث موظّفة، بحيث تتمّ إعادة صياغتها بما يتلاءم مع إظهار مناقب الولي، أو إحدى كراماته، أو علوّ شأنه، أو سرعة إنتقامه وقوّة بطشه، وذلك بواسطة تداخل العناصر

(35) قارن مثلاً بين إبتسام، ص 207 وتاريخ، ص 130 حول نزول النصارى بجزيرة جربة، وإبتسام، ص 208 - 209 وتاريخ، ص 131 - 132 حول مضاعفات هروب شيخ الموحدين في دولة أبي فارس عبد العزيز وإلقاء القبض عليه، وهلاكه، وقارن تاريخ، ص 132 وإبتسام، ص 209 - 210 في شأن أبي الثناء محمود والقائد نبيل قاندي محلة السلطان المنتصر، وقارن إبتسام، ص 210 وتاريخ، ص 133 حول نزول عرب حكيم بمرج الزواغين لحصار تونس وما لحق بهم من هزيمة في ولاية المنتصر (838 هـ).

الخارقة⁽³⁶⁾. على هذا الأساس أمكن استنباط 4 أنماط في تعامل مناقب ابن عروس مع الأحداث التاريخية :

- نمط أ : إعادة صياغة الخبر بالشكل الذي يظهر تدخلًا مباشرًا من طرف الولي أو دورًا رئيسيًا لعبه هذا الأخير⁽³⁷⁾.

- نمط ب : التدخل فقط على مستوى النتيجة النهائية التي تُنسب إلى الولي أي أنها من فعله ومن تدخله : تقهقر الأعراب عن تونس وفشل حصارهم لها لم يكن بفعل النجاح العسكري الذي حققه « المولى أبو عمرو عثمان » قائد محلة السلطان (أخيه المنتصر)⁽³⁸⁾ لكن بتدخل من الولي أحمد بن عروس وببركته : « أصابهم من أمر الله ما أزعجهم عن منازلهم تلك »⁽³⁹⁾.

- نمط ج : تقع عملية مزج بين حادثتين وقعتا فعليًا في التاريخ لكن أعيد التصرف في زمنيتهما، وفي الدوافع الكامنة وراء وقوعهما⁽⁴⁰⁾.

- نمط د : قد يقع توظيف نفس الرواية مرتين في كل مرة لفائدة ولي من الأولياء⁽⁴¹⁾.

من هنا طرافة وفائدة كتب المناقب فهي لا تكمن في قيمتها « التاريخية » فليس هذا من طموحاتها ولا من دوافع وضعها ولا هو

(36) ك. الفار الأعور ، في الرواية المتعلقة بشيخ الموحدين إبتسام، ص 208.

(37) ن. م. يقارن مع رواية الزركشي لنفس الأحداث تاريخ، ص 132.

(38) كما في تاريخ، ص 133.

(39) إبتسام، ص 210.

(40) انظر نهاية كل من المزوار الهلالي (ت 839 هـ) تاريخ، ص 137 وابن قليل الهم (ت 842 هـ) تاريخ، ص 139 من أعيان دولة عثمان، والسبب الذي تعزى إليه هذه النهاية إبتسام، ص 211.

(41) حكاية صاحب التنفيذ ابن قليل الهم وظفت مرة كجزء من مناقب محمد شوشو (من الأولياء المعاصرين لابن عروس) ومرة ثانية تجسيدا لولاية هذا الأخير إبتسام، ص 274.

المطلوب منها، إنما في الكيفية التي يتم بها تطويع الحدث التاريخي أو النصّ التاريخي والتعامل معه وإعادة صياغته وتوظيفه لفائدة النصّ النقابي .

ب - كتب التراجم (42)

ملاحظة : سنكتفي هنا بذكر المصادر التي تعود إلى الفترة الحفصية من هذا الصنف (باستثناء نزهة مقديش للأسباب التي سبقت الإشارة إليها ونبيّنها أدناه) : مع العلم أنّنا استفدنا كثيرا من رياض النفوس للمالكي في الإحاطة بالتجربة المبكرة للتصوّف بإفريقية، علاوة على الجزءين الثاني والثالث من معالم الإيمان اللذين استقى ابن ناجي أخبارهما من معالم الدبّاغ الذي أخذها بدوره عن مصادر الفترة. كما استفدنا من تشوّف التادلي في إحاطتنا بتصوّف الفترة الموحدية بالمغرب الأقصى (علما بأنّ التادلي لم يقتصر فقط عليه)، مؤسّساته، رجالاته، لاسيما منهم أبو مدين شعيب الذي يعتبر التشوّف أحد أهم المصادر بالنسبة إليه، وذلك نظرا للتأثير الذي سيمارسه التصوّف الذي مآته المغرب الأقصى على الحركة الصوفية بإفريقية وللإحاطة بطبيعة هذا التأثير وحجمه ونسق تدفّقه.

إنّ أكثر الأصناف رواجاً ضمن أدب التراجم في فترتنا، هو صنف التراجم الخاصة بمدينة معينة كعنوان الدراية بالنسبة لبجاية، ومعالم الإيمان بالنسبة للقيروان، ونزهة مقديش بالنسبة لصفاقس ؛ بحيث يورد صاحب المصنّف تراجم أولياء وصوفية المدينة، مرتبة غالبا حسب سنة الوفاة (43).

(42) لنّ حاولنا بالنسبة إلى كتب المناقب الإحاطة بطرافة صنف أدبي لم يعطَ إلى الآن حقّه، والوقوف على قيمته كمصدر لتاريخ العقليات وللتاريخ الاجتماعي وللأنثروبولوجيا الدينية، فإنّنا في هذه الفقرة سوف نستعرض مختلف مصادرنا من كتب التراجم، وهو صنف معروف ومتداول، محاولين إبراز قيمة كل منها وطرافته.

(43) هذا صحيح خاصّة بالنسبة لمعالم الإيمان، أمّا نزهة مقديش فسوف نرى أنّها لا تحترم أحيانا التسلسل الكرونولوجي.

وخلال تشوِّف التادلي (انتهى منه سنة 617 هـ) الذي يذكر إلى جانب الأولياء الذين ضُبِطت هوياتهم، أولياء مجهولي الهوية، ودون أي تمييز في العرق أو السلم الاجتماعي أو المستوى الثقافي، فإن مصادرها من كتب التراجم، لاسيما معالم الإيمان وعنوان الدراية وحتى فزهة مقديش، لم تترجم إلا لصوفية وأولياء عُرِفَت هوياتهم؛ كما أن هذه الكتب في الغالب حافظت على نفس الطريقة في تقديم الولي حيث يُذكر اسمه مشفوعا بالصفات التعريفية الدالة على نمط تصوِّفه وعلى الفئة التي ينتمي إليها، وهي الصفات التي اعتمدنا عليها إلى حد ما في عملية تصنيف الصوفية.

* عنوان الدراية

يمكن اعتباره دليل الولاية والتصوِّف لمدينة بجاية إلى نهاية المئة السابعة هـ / 13 م (توفي الغبريني سنة 704 هـ) .

إن هذا المصنَّف يسمح بالخصوص بالوقوف على تأثير المدرسة الأندلسية (ابن عربي، ابن سبعين، الششتري، والحرالي) في التصوِّف « الإفريقي » . كما تكمن قيمته التاريخية بالنسبة إلينا في كونه اعتمد كتباً ومصادر لم تصلنا (44).

* معالم الإيمان

هو أهم مصادرها من هذا الصنف، وهو يغطِّي تاريخ الولاية والتصوِّف بالقيروان وساحل إفريقية من المئة الثانية هـ إلى المئة التاسعة هـ (45).

(44) انظر عنوان، ص 81 وكتاب « ملخص من المنتخب المقرب في ذكر بعض صلحاء المغرب ».

(45) ت. ابن ناجي سنة 837 هـ وتوفي آخر من ترجم لهم سنة 808 هـ حسب ما ذكره الونشريسي انظر معالم (تصحيح وتعليق ابراهيم شبوح مكتبة الخالجي بمصر 1968).

لا يكتفي ابن ناجي بنقل المصادر التي سبقته والتي استقى منها، كالدبّاغ والعواني، لكنّه يعلّق وينقد أحيانا ما ذهب إليه هؤلاء ويعطي رأيه الشخصي الذي قد يتعارض وآرائهم والذي يستهله بكلمة « قلت ».

ويعتبر شهادة طريفة بالنسبة للولاية في عصره ومصدرا سمح لنا بتحسّس مدى الحضور الاجتماعي للأولياء ودور مؤسسة الزاوية في التّشّنة الاجتماعية للولاية.

* انس الفقير

ليس مصدرا نموذجيا بالنسبة لصنف التراجم لكونه يجمع في آن واحد نمط أدب الرّحلة، حيث يروي ابن قنفذ في الجانب الطريف من مصنّفه مشاهداته خلال سياحته ما بين 759 و 776 هـ في المغرب الأقصى فيتحول إلى دليل التصوّف المغربي خلال المئة الثامنة هـ 14 / م ، ونمط كتب التراجم في الجزء الأقل طرافة من مصنّفه عندما يترجم لأشياخ أبي مدين شعيب (ت 594 هـ) ولأصحابه وإخوانه حيث أنه ينقل عن التادلي ابن الزيّات في تشوّفه. هذا مع العلم أنّ كل ما يتعلّق بجده للأم الملازي و أصحابه وإخوانه وتلامذته بقسنطينة وغيرها هي أيضا من المعلومات الطريفة والتي لولاها لتعذّر علينا الإحاطة بتجربة الولاية في هذه المدينة الإفريقيّة في العهد الحفصي.

لقد سمح لنا هذا المصدر بالوقوف على تجربة الولاية والتصوّف بالمغرب الأقصى خلال المئة الثامنة هـ والقيام بمقارنات مع تجربة التصوّف بإفريقيّة. كما كان أحد أهم مصادرها في مقاربتنا لإشكالية العقلية الدينية لدى النخبة ولعلاقة أفراد النخبة « المثقفة » بالتصوّف ؛ كما أنّ خاتمة المصنّف هي على جانب من الأهمية بوصفها موقف أحد قضاة إفريقية وفقهائها في أواخر المئة الثامنة هـ ⁽⁴⁶⁾ . أي في فترة كان أخذ فيها التوكّل المرافق

(46) إنتهى ابن قنفذ من كتابة انس الفقير «بلده» قسنطينة سنة 787 هـ (انس، ص 2).

لانتشار الزوايا بالتعميم شيئا فشيئا - إزاء ما يحلّ على التائب (أي المريد أو الصوفي) قبوله والتعامل معه من أموالٍ وعطاءات.

* نزهة الأنظار

رغم أنّ محمود مقديش من المتأخرين (ت 1228 هـ/ 1813 م) إلا أنّ مصنفه هذا هو مصدرنا الوحيد بالنسبة لأولياء وطن صفاقس في الفترة الحفصية لكونه استقى أخباره من مصادر لم تصلنا⁽⁴⁷⁾. أما في الجانب الأقل طرافة منه فإنّه استقى أخباره من معالم الإيمان لابن ناجي⁽⁴⁸⁾؛ هذا وتشكو بعض الترجمات من شدة الإقتضاب وضحالة المعلومات⁽⁴⁹⁾، لا سيما المتعلّق منها بالشخصية التاريخية للولي⁽⁵⁰⁾. كما أنّ هذا الجزء يشكو من اضطراب في الترتيب الزمني للتراجم⁽⁵¹⁾.

ج كتب الرحلة

هي خمس مصنّفات تفاوتت فائدتها بالنسبة لموضوعنا.

* الرحلة المغربية

لصاحبها العبدري الذي زار تونس مرتين : سنة 688 هـ في طريق ذهابه إلى الحج، وسنة 691 هـ عند عودته⁽⁵²⁾.

(47) أشار إلى أحدهما وهو كتاب من تأليف أبي الحسن الكراي (ترجمته في نزهة الـ، ص 339) أحد أحفاد الصوفي علي الكراي (من أولياء المئة التاسعة هـ) .في ذكر كرامات أجداده واستوفى ما أمكنه. ن.م.، ص 335.

(48) كما في ترجمته لكل من الدهماني والمرابطة أم مريم (رغم أنّها من النية من وطن صفاقس) والعبيدلي.

(49) كترجمة مخلوف الشرياني ن.م.، ص 343 حيث لا ذكر حتى لتاريخ وفاته.

(50) كما بالنسبة لعيسى بن عمران البلوي ن.م.

(51) أنظر على التوالي ن.م.، ص 339-342 ثم 344-345، ثم 346-347.

(52) حسب ما ذكره ح.ج. عبد الوهاب في «مقدمته، لرحلة التجاني.

إنّ مجالساته لصوفية وأولياء الحضرة من ذوي الأصل
الأندلسي⁽⁵³⁾، تعين على الإحاطة بتجربة التصوف في وسط الجالية
الأندلسية بتونس. كما أنّ شهادته عند نزوله برباط شوسية⁽⁵⁴⁾ ووصفه
له هي على جانب من الأهمية سمحت لنا بتبيين مدى التطور اللاحق
بوظائف الرباط الإفريقي في أواخر المئة السابعة هـ⁽⁵⁵⁾.

* ملء العيبة

لابن رشيد (ت 721 هـ) الذي اختصّ أيضا هو الآخر بشكل رئيسي
بأصيلي الأندلس⁽⁵⁶⁾، ارتحل سنة 683 هـ وعاد إلى المغرب الأقصى
سنة 686 هـ.

إنّ « رحلة » ابن رشيد هي في الواقع « برنامج » قراءاته على من
جالسهم⁽⁵⁷⁾ من الشيوخ ورافد هام آخر للوقوف على تجربة التصوف
في الوسط الأندلسي بتونس في العقد ما قبل الأخير من المئة
السابعة هـ/13م، لاسيما ما خلف فيها ابن سبعين من أثر لكن أيضا على
مستوى تيار الأدباء المتصوفين والحفاظ المتصوفين وعلى مستوى رواج
عدد من الطقوس الصوفيّة في هذا الوسط كطقس لبس الخرقة على
أنواعه.

(53) إنّ أربعة من جملة الخمسة صلحاء الذين ذكرهم العبدري هم من أصل أندلسي (الخلاصي
الأندلسي، المرسي، الشاطبي، الرندي).

(54) الرحلة المغربية، ص 92.

(55) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(56) 12 من أصل 16 احتواها الجزء II من ملء العيبة، أندلسيون قدموا تونس واستقروا
بها، ملء II، التمهيد، ص 53.

(57) بهذه الصفة وصفه تلميذ ابن رشيد عبد المهيمن الحضرمي عندما فرغ من تقييده . أكملت
قراءة هذا البرنامج يوم الأحد 11 رجب عام 720 . حسب ما ذكره المحقق محمد
الحبيب ابن الخوجة في « تمهيد » ..

كما هو مصدر على جانب من العقلانية في تناول ظاهرة التصوّف والولاية مثريا بذلك مقاربتنا لموقف « النّخبة المثقّفة » من التصوّف.

* رحلة التجاني

تبقى هذه الرّحلة (706 - 709 هـ) ⁽⁵⁸⁾ من أهم مصادرها، تمكّنّا بفضلها من الوقوف على التصوّف والولاية في العمق « الإفريقي »، لاسيما وطن قابس، والجريد، ووطن طرابلس ⁽⁵⁹⁾، وعلى تجربة الولاية في الوسط البربري الخوارجي من خلال مشاهدات المرتحل الذي بدا أحيانا وكأنّه إثنولوجيا قبل الألوان ⁽⁶⁰⁾.

* رحلة ابن بطوطة

لم تكن لهذه الرحلة التي شرع فيها ابن بطوطة سنة 725 هـ ⁽⁶¹⁾ فائدة تُذكر بالنسبة لمخطّاته الإفريقيّة لولا شهادة على جانب من الأهميّة حول دور الأولياء السياسي وتعاظم نفوذهم لدى السلطة وكيفية توظيف هذه الأخيرة للولاية لأغراض سياسية متصلة بالصراعات بين دول المغرب آنذاك.

باستثناء هذه الشهادة، فإنّ ابن بطوطة ⁽⁶²⁾ لا يذكر شيئا عن صوفية تونس ولا عن زواياها وهو الذي أطنب في وصف بعض زوايا القاهرة

(58) لا 708 هـ كما ذكره ح. ح. عبد الوهاب، محققها حيث دخل على وفد اللحياني شهر محرّم من تلك السنة وهم بعين تامندت من وطن طرابلس (رحلة، ص 312).

(59) خاصة على مستوى المؤسسات ورواسب من نمط تصوّف الأفراد وأشكال تعايشها مع النمط شبه المنظم.

(60) انظر وصفه لـ « المقدّمين » من خوارج غمراسن، رحلة، ص 187 - 189.

(61) رحلة بط، ص 14.

(62) جاء في رحلته أنّه بارح مدينة طرابلس « أواخر شهر المحرّم من عام ستة وعشرين وسبعمئة » رحلة بط، ص 19، واجتاز عليها سنة 750 هـ عند عودته من رحلته، ن. م. ، ص 656.

وزوايا البلدان التي اجتاز عليها بالشرق. وهنا بالذات تكمن فائدة هذا المصدر في مقاربتنا للمؤسسات، وفي القيام بمقارنات مفيدة مع مؤسسة الزاوية بالشرق : وظائفها ومواردها وروادها، ومع مؤسسة الرباط، وكذلك في التعرف على الطقوس الصوفية التي كانت رائجة آنذاك بالشرق ومقارنتها بما كان يقع في نفس الفترة بإفريقية.

د - كتب التاريخ ⁽⁶³⁾

أفادتنا بالخصوص في الإحاطة بالإطار التاريخي العام للفترة علما بأنها قد تنفرد أحيانا بأخبار عن الأولياء دون غيرها من المصادر كالمناقب والتراجم، كما في رواية تحكيم الولي أبي محمد المرجاني (ت 699 هـ) في الخلاف الذي نشب بين السلطان أبي حفص عمر (683 - 694 هـ) والموحدين حول ولي عهده ⁽⁶⁴⁾.

لقد أعاننا تاريخ الزركشي، الذي تُعتبر شهادته بالنسبة لخلافة أبي عمرو عثمان (839 - 893 هـ) هي الأهم والجزء الطريف من تاريخه، على ضبط حركة تشييد الزوايا في المئة التاسعة هـ من طرف هذا السلطان ⁽⁶⁵⁾، وكذلك الشأن بالنسبة لأدلة ابن الشماع الذي انفرد عن غيره من المصادر في مدنا بمعلومات هامة حول نمط الزوايا

(63) هي أساسا تاريخ الدولتين للزركشي، والأدلة البيّنة للشماع، والفارسية لابن قنفذ وكتاب العبر والمقدمة لابن خلدون (للعناوين الكاملة لهذه المصنفات، راجع قائمة مصادرها).

(64) الفارسية، ص 152 وتاريخ، ص 53 - 54 والأدلة ط. الكعك، ص 95. كان الفراغ من الفارسية في أوائل 806 هـ (انظر الفارسية، ص 200). في حين أنّ تاريخ الزركشي امتدّ إلى سنة 882 هـ (وهو آخر حدث تاريخي يرويّه)، أمّا أدلة ابن الشماع فكان تاريخ وضعها على ما ذكره صاحبها بنفسه، في أواخر عام 861 هـ (الأدلة ط. الكعك، ص 3).

(65) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

« الرسمية »⁽⁶⁶⁾ لكونه « اقتبس من المصادر الرسمية مباشرة »⁽⁶⁷⁾.

أما كتاب العبر لابن خلدون فكان مصدرنا الأهم بالنسبة لتجربة الولاية في الوسط الأعرابي لاسيما بمنطقة الزاب ولما شهدته من حركتين طريفتين⁽⁶⁸⁾ اللتين انفرد ابن خلدون في ذكر أخبارهما. أما المقدمة فإننا اعتنينا فقط بالفصل الخاص بالتصوّف بها والذي قارنّا بينه وبين موقف ابن خلدون في شفاء السائل⁽⁶⁹⁾ ضمن مقاربتنا لموقف ابن خلدون المؤرّخ والفقيه من التصوّف.

هـ - كتب الفتاوي وأدب البدع

هي مصادر أفادتنا في الوقوف على آراء الفقهاء من بعض الطّقوس والممارسات الصوفيّة، نذكر منهم بالخصوص البرزلي صاحب التّوازل والونشريسي (ت 914 هـ/1508 م) صاحب المعيار العرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب؛ علما بأنّ موقف ابن عرفة (ت 803 هـ/1400 م) من التصوّف وقع تحليله والخوض فيه من طرف المرحوم سعد غراب ضمن دراسته حول ابن عرفة والمالكية⁽⁷⁰⁾ ومؤخرا أفرد محمّد حسن في إطار دراسته حول المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي عدة صفحات للحديث عن « جدلية العلماء والمتصوّفة »⁽⁷¹⁾. كما أنّ هذه المصادر أعانتنا على الإحاطة بموقف العلماء والفقهاء من بعض ممارسات الصوفيّة بما اعتبر

(66) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(67) على حدّ تعبير عثمان الكعاك، الأدلّة ط. الكعاك ص 79 - 80 ، هامش 1.

(68) « السّنية » و « الجنّادة ».

(69) مصنّفه الخاص بالتصوّف، انظر أدناه.

(70) انظر ، S. GHRAB, *Ibn Arafa et le malikisme en Ifriqiya au VIII^e/XIV^e siècle*, Publicationis de la Faculté des Lettres de la Manouba, Série : Lettres, vol. XII, T. II, le chapitre XII : "Ibn Arafa et le mysticisme, p. 661 et suiv. notamment p. 679-684.

(71) محمّد حسن الم. الم. ص 745 - 752.

« بدعة »⁽⁷²⁾ مستحدثة وبالتالي « ضلالة »⁽⁷³⁾. ولئن يعتبر معيار
الونشريسي ونوازل البرزلي من أهم المصادر من هذا الصنف بالنسبة
لإفريقية والمغرب الإسلامي، فإن من أبرز المصنفات في أدب البدع في
التقليد المشرقي كتاب ابن الجوزي (ت 597 هـ / 1200 م) تلبيس إبليس
الذي أفرد فيه بابا « في ذم البدع والمبتدعين »⁽⁷⁴⁾ وفتاوي ابن تيمية
(ت 728 هـ / 1328 م) لاسيما رأيه في « العبادات الشرعية »⁽⁷⁵⁾
و « العبادات البدعية ».

لقد أولينا مصنف ابن خلدون شفاء السائل في تهذيب المسائل
عناية خاصة وهو من المصنفات التي قلما يتعرض لها الباحثون، وذلك في
إطار مقاربتنا لموقف « النخبة المثقفة » من التصوف، حيث تناولنا ابن
خلدون نموذجا وكذلك ردّا على السؤال : هل أن ابن خلدون الفقيه أكثر
قسوة إزاء التصوف من غيره من فقهاء عصره ؟ والشفاء هو أقرب
إلى مصنف حول التصوف : ماهيته، مبادئه، طريقه، مجاهداته، الكتب

(72) انظر كتابات الشيخ زروق البرنسي الفاسي الذي استقر بطرابلس وتوفي بتكرين من
عملها (سنة 899 هـ / 1493 م)، لاسيما كتابه عمدة المريد الصادق من أسباب المقت
في بيان الطريق الذي قال عنه التنبكتي « كتاب جليل فيه مائة فصل بين فيه البدع
التي يفعلها فقراء الصوفية نيل، ص 85. يوجد عنه مخطوط بدار الكتب الوطنية
بتونس كتاب عمدة المريد الصادق في أسباب المقت في طريق القصد
وحوادث الوقت، (م) 7062 و (م) 8631.

(73) أورد الونشريسي في سياق ذكره لجواب الإمام المازري (ت 536 هـ / 1141 م) عن قوم
يجتمعون بالليل ويذكرون بالتطريب والتحنين ورفع الأصوات، حديثا للرّسول « إياكم
ومدثات الأمور فكلّ محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة » المعيار، ج XII، ص 632.

(74) كتاب تلبيس إبليس، الباب الثاني، ص 15 - 30.

(75) والتي ضمنها مجموع فتاويه انظر مقال N. H. OLESEN, "Etude comparée des idées
d'Ibn Taymiyya (1263-1328) et de Martin Luther (1483-1546) sur le culte des saints",
R.E.I, L. 1982, p 175-206.

وقد خصّص أطروحته لموقف ابن تيمية من الزيارات La question des lieux de pèlerinage
secondaire chez Taymiyya, thèse de doctorat, Paris, 1990.

التي وضّحت أسسه⁽⁷⁶⁾ وتياراته وصولاً إلى مسألة الشيخ التي هي السبب المباشر لوضع المصنّف، وقد ذيلّه ابن تاويت الطنجي بالفتوى الفقهية التي أصدرها ابن خلدون بوصفه قاض للمالكية بمصر حوالي سنة 790 هـ.

و - مصادر متفرقة

هي أساسا التعريف بابن خلدون الذي أعاننا كثيرا على الإحاطة بشخصية الرجل وبمختلف أطوار حياته في محاولتنا لفهم علاقته بالتصوّف وموقفه منه.

أمّا فهرست الرصاع فلقد أعاننا على مزيد الإحاطة بالتصوّف خلال المئة التاسعة هـ وهو القرن الذي لا نملك عن صوفيته وأوليائه الكثير باستثناء إبتسام الغروس، بحيث يمكن اعتباره، مع هذا الأخير، دليلنا إلى التصوّف في المئة التاسعة هـ. إنّ فائدة الفهرست وطرافته تكمن أساسا في كون هذه الشهادة هي بقلم فقيه وقاض، وهو سيشغل خطة قاضي الجماعة بتونس⁽⁷⁷⁾، وبالتالي يشكّل أحد مصادرنا في مقاربتنا لإشكالية العقلية الدينية عند النخبة، وعند العامة، لاسيما وأنّ الرصاع هو الذي منح إجازة لأحد كبار صوفيّة الفترة تمّ وقع الاعتراض عليه وعلى أفكاره الصوفية من طرف مشيخة القيروان، وهو أحمد بن مخلوف

(76) كالرعاية للمحاسبي ورسالة الفشيري وإحياء الغزالي - وجميعها من المصادر التي استلهم منها كثيرا ابن خلدون، لاسيما الرعاية والإحياء. كما أشار إلى ذلك ابن تاويت الطنجي محقق الكتاب، انظر، مقدمة، المصنّف.

(77) هو محمّد بن قاسم الرصاع الأنصاري ت 894 هـ له شرح على حدود ابن عرفة وعلى البخاري. تولّى قضاء الجماعة (ابتداء من سنة 876 هـ انظر شجرة، ا، ص 259) وإمامة جامع الزيتونة مع خطابتها، وما لبث أن تخلى عن القضاء ورعا، انظر ترجمته في نيل، ص 323 - 324، و م. محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1984، ج ١١، ث 358 - 362.

الشابي الذي تُنسب إليه الرسائل المجموعة تحت عنوان **مجموع الفضائل** ⁽⁷⁸⁾.

3 - المنهجية

في مقاربتة للظواهر الدينية، لا بدّ للمؤرخ من الانفتاح على بقية العلوم الإنسانية والاجتماعية، لاسيما منها الأنثروبولوجيا الدينية وما استنبط على قاعدتها من نظم تأويلية بإمكانه الإفادة منها ⁽⁷⁹⁾ وتعبئتها في مقاربتة. علما بأنّ غرض أو موضوع « تاريخ الديانات » هو « دراسة مقدّس معاش تاريخياً، أي في زمن وفي فضاء محدّدين وتكون تعبيراته إلى حدّ كبير نتاجاً لثقافة محيطه » ⁽⁸⁰⁾. من هنا تمايز المقاربة التاريخية للظواهر الدينية عن غيرها من المقاربات الفينومينولوجية وغيرها ⁽⁸¹⁾. ولما كانت مقاربتنا تحليلية لا وصفية وتُعنى بالهياكل العميقة والثوابت. لا بالأحداث العارضة ⁽⁸²⁾ وتندرج في ما يسمّيه بروديل BRAUDEL « الزمن الطويل »، ذلك المستوى « الذي أخرج من دائرة تسارع التاريخ » ⁽⁸³⁾، وحيث « لا يلتقي التاريخ وعلم الاجتماع فحسب ولا هما

(78) انظر العنوان الكامل في قائمة مصادرها. إنه مصدر رئيسي بالنسبة لفكر أحمد ابن مخلوف الشابي ونظريته الصوفية، ومدى حيوية المؤثرات الاندلسية فيها. نحن استعنا إلى جانب هذا المصدر بتأليف علي الشابي الذي اعتمد فيه على مصادر خاصة على ملك العائلة لم يتسنّ لنا الاطلاع عليها، أحمد بن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية، تونس، 1979.

(79) انظر ميشال ميلان M. MESLIN والطابع المفرط (abusif) لاستعمال نظام تأويلي واحد. M. MESLIN, "Conclusion", *op cit*, p. 1280.

(80) ن. م. ص 1279.

(81) والتي لا مجال هنا للخوض فيها، انظر : ن. م. ص 1279 - 1327. و A. BRELICH, "Prolégomènes", *ibid*, T. I, pp 3 à 59.

(82) انظر : H. DJAIT : "Il en dresse l'inventaire, négligeant l'histoire événementielle, se concentrant au contraire sur l'analyse des structures profondes"; "Préface" à M. LOMBARD, *op cit*, p 9.

(83) "Soustrait (..) à l'accélération de l'histoire" على حدّ تعبير بروديل, *op cit*, p 114.

فقط يتآزران، فهذا قليل في حقهما، بل حيث يمتزجان ، ⁽⁸⁴⁾، فإننا لجأنا إلى « التّميّط ، و ، النّماذج ، والنماذج المثالية وغيرها من الأدوات المنهجية التي يستعملها عادة علماء الاجتماع والتي أصبح علم التاريخ يستعين بها أكثر فأكثر.

كما أنّنا لجأنا في بعض جوانب البحث إلى المقاربة المفرداتية وبينّا فائدتها وحدودها، في مساهمتنا في توضيح مفهوم الولي بإفريقية في العهد الحفصي ⁽⁸⁵⁾.

أمّا في مقاربتنا لوظائف الأولياء ولنماذجهم وللبنية الخوارقية وكيفية تطوّر المثال الأعلى الولائي ومحتوى هذا التطوّر فإننا لجأنا إلى المقاربة الكميّة على قاعدة الكرامات المنسوبة إلى الأولياء من طرف مصادرنّا، موضّحين هنا أيضا الفائدة من استعمال هذه الآليات لكن أيضا مدى نسبيتها.

وأخيرا إنّنا اعتمدنا منهجيّة المقارنة التي لا يستقيم بحث أو مقارنة للظواهر الدينيّة أو لتاريخ الديانات دونها، فهي وحدها التي تسمح بالإحاطة بطرافة « المجال الخاص ، الذي يطوّر فيه كل شعب خصوصيّة ضمن مرجعيّة أشمل يرتبط بها، ويعلن انتسابه الواعي إليها ويتماهاى مع ما أنتجته من أنساق ثقافيّة ومن نماذج مثالية، وهي بالذات العلاقة بين « الخصوصية ، الإفريقية والمنظومة الإسلامية. كما أنّها منهجيّة لا مناص منها في تبين فرادة « المجال الخاص ، الإفريقي مقارنة بـ « المجالات الخاصة ، الأخرى ضمن نفس المنظومة الإسلاميّة، لاسيما هنا مجال المغرب الأقصى ⁽⁸⁶⁾.

(84) ن . م .

(85) انظر الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب.

(86) انظر ما ذكرناه في بداية هذا الفصل أمّا بالنسبة لأهميّة المقاربة المقارنة انظر :

A. BREUJCH, *op cit*, T. I. p. 57.

الفصل الثاني

مجتمع في أزمة ؟

هل أن المجتمع الحفصي كان يعاني من " أزمة " أو من فترات من
" التآزم " شكّلت أرضية سانحة لاتتعاش الولاية بوصفها حركة كاريزماتية
بالمفهوم الذي حدّده فيبر لهذا المصطلح ؟

1 - البنى والمتغيرات

إن الفضاء الإفريقي ودون الدخول في الجزئيات التاريخية لإنكماشه
وإنحساره تارة أو لإتساعه وإمتداده طورا (سواء غربا أو
جنوبا)⁽¹⁾ يشمل البلاد التونسية الحالية ومقاطعة قسنطينة
ومقاطعة الزاب ومدينة بجاية من البلاد الجزائرية، ومدينة طرابلس
ووطنها جنوبا⁽²⁾.

وهذا الفضاء هو جزء من مجال أكبر هو المجال المغربي الذي يربط
بين أجزائه جبل درن⁽³⁾ والذي مبدؤه من البحر المحيط في أقصى
السوس مارا مع المشرق مستقيما إلى أن يصل إلى هذا الموضع إغمراسنا
فيسمى دمر ثم يمتد فتسمى مسافة منه جبل نفوسة، فإذا حاذى
طرابلس رقّ وخفى وامتدّ كذلك رقيقا إلى أن يصل إلى طرف أو ثان من
أرض برقة،⁽⁴⁾

(1) أنظر : A LAROUÏ, *L'histoire du Maghreb*, ed. Maspéro, Paris , 1976 vol I, p186 et vol II p14 ;

H.R IDRIS, "Hafsidés" II 2 III/68-72

J.L L'AFRICAIN, *Description de l'Afrique*, nouvelle ed. traduite de l'italien par A. EPAULARD ,
ed Adrien -Maisonnette , Paris , 1956 p 381.

(2) قال ابن خلدون (..) ولقيهم خبر واقعة القيروان بقسنطينة، من بلاد إفريقية، (التعريف
ص 50) وكانت بجاية ثغرا لإفريقية في دولة بني أبي حفص من الموحدين، ن. م. ص
94 وتبسة، وسط تلّول إفريقية، ن. م. ص 244 وإنّ هذا الفضاء هو نفسه الذي سيعاينه
ليون الإفريقي في أوائل القرن السادس عشر (م) تحت إسم «مملكة تونس» التي تخضع لها
أربع مناطق: بجاية، قسنطينة، طرابلس والزاب، ن. م. ص 6.

(3) بالمغرب وهو الجبل الأعظم الذي قلّ على وجه الأرض ما يدانيه سموّا وامتدادا وكثرة
خصب واتّصال عمارة، رحلة، ص 185.

(4) رحلة، ص 185

وهذا ينطبق على مختلف تضاريس الطبيعة المغربية عندما تحاذي هذا الجزء الشرقي من بلاد المغرب ، فكأثنا بها بالفعل ترقّ وتنخفض⁽⁵⁾، حيث قلّما توجد حواجز طبيعية عازلة، باستثناء ربّما جبال الأوراس ومنطقة الزاب التي يصفها ليون LEON l'AFRICAIN بأنها «كثيرة الارتفاع، ومنفصلة عن بقية الجبال، و منعزلة لكون سكّانها يأبون أن تُعرف نقاط العبور إلى جبالهم⁽⁶⁾»، والتي كان لا يزال يقطنها الخوارج إلى زمن ابن ناجي (ت 837 هـ/ 1433 م)⁽⁷⁾، فإنها لم تمنع كما سَنرى من قيام تجرّبتين صوفيتين ترك لنا ابن خلدون وصفا لها. فتمتدّ السهول والهضاب والسواحل كفضاءات مفتوحة وكمسرح لتحرك متواصل هو بالذات المجال الحيوي لحركة الأعراب وغزواتهم ونجعهم، ولدسياحة، الفقراء⁽⁸⁾ وتنقلاتهم جماعات قد تبلغ أحيانا ثلاثة مائة فقير⁽⁹⁾، ولقوافل التجّار والمسافرين التي إكتست قضية تأمينها من خطر أو من غزوة أهميّة قصوى .

أمّا وزن التاريخ الذي يسهم بدوره في بلورة فرادة هذا الفضاء الإفريقي ضمن المجال المغربي، فيتجسّد في أربع نقاط أساسيّة :

(5) أنظر وصف ليون لمرتفعات بونة الشرقية التي هي أقرب إلى التلال الخصبة

J.L. L'AFRICAIN , *Description de l'Afrique*, op cit , p408.

وانظر أيضا مقال كل من:

M. FAKHFAKH, "La Tunisie dans le Maghreb", et R.KARRAY, "Relief" dans *Atlas de la Tunisie*, ed Jeune Afrique, Paris, 1979, pp 4 et 6-7

(وهو مرجع أنجزه جامعيّون وباحثون)

J.L. L'AFRICAIN, op cit,

(6) أنظر

(7) . هو جبل حصين جدّا يسكنه الخوارج، معالم IV، ص 257.

(8) أنظر تنقل فقراء أبي علي سالم القديدي من أولياء القيروان (ت 699 هـ) بين بلده قديّد

بوطن القيروان وسدّادة بالجريد بلد شيخه أبي هلال السدّادي معالم IV، ص 52-53

(9) معالم IV، ص 53.

1 - إنسجام سكاني تميزت به إفريقية عن المغرب الأقصى منذ العهد الزيري من أهم مظاهره اندماج وانصهار المهاجرين، العرب ليس فقط في المدن حيث تواجدوا بكثرة لكن أيضا في سواها (10).

2 - إنتصار المذهب المالكي على الصعيد المذهبي والديني وتقلص وانحسار المذهب الخارجي، إلى جبال بجاية وقسنطينة وإلى الأطراف الجنوبية للبلاد (وطن قابس وطرابلس⁽¹¹⁾ وجبال الأوراس⁽¹²⁾).

3 - سيطرة اللغة العربية (13).

4 - أهمية النسيج المدني (14).

بعث تبدو في نهاية المئة الخامسة هـ / منتصف القرن الحادي عشر (م)، الميزتان الأساسيتان اللتان انفرد بهما شرقي المغرب الإسلامي عن غربيه - حيث كان نموذج الحضارة العربية لا يزال بعيدا عن التوغل في المجتمع الذي بقي في أغلبه ريفيا وقليل الباع بالانتاج الحرفي أو بالثقافة المدنية، - هما بالذات التمدين والتعريب - إفريقية تميزت منذ ذلك العهد عن بقية بلاد المغرب بما تحقق فيها من انسجام نسبي في اللغة

(10) انظر A. LAROUÏ, *op cit* I, p 131.

(11) وهذا المذهب هو الغالب على جميع البقاع التي بين قابس و طرابلس وخصوصا أهل الساحل منهم، رحلة، ص 119. وسكنت طائفة أخرى بجبال بجاية وقسنطينة وما والاها إلى بونة ومالت طائفة أخرى إلى بلاد الجريد فاستوطنت نفطة ونفزاوة وما ولاها من البلاد، ن.م، ص 120. كما يذكر التجاني خوارج جربة (ن.م، ص 123) وخوارج اجاس (ن.م، ص 181) وغمراسن (ن.م، ص 187) وهم ينتحلون مذهب النكاره من الخوارج البربر، وخوارج زوارة الصغرى (ن.م، ص 207) وأهلها قوم من الخوارج غلاة في مذهبهم).

(12) في الجنوب الشرقي للبلاد الجزائرية حاليا؛ انظر قول ابن ناجي المذكور أعلاه، معالم IV، ص 257.

(13) انظر A. LAROUÏ, *op cit*, p 131.

(14) ن.م، ص 134.

والثقافة،⁽¹⁵⁾ ويمكن اعتبارها دون مبالغة أكثر بلاد المغرب تمدينا وإندماجا ثقافيا ومذهبيا في المنظومة الإسلامية، بينها وآلياتها وتوازاناتها، أي كنظام معرفي ورمزي وإدراكي وإثقي وجمالي.

هذا على مستوى الهياكل العميقة بالمعنى الذي حدده بروديل BRAUDEL⁽¹⁶⁾؛ أما على مستوى الظروف التاريخية المباشرة، فإنه أمكن استخلاص ستّ سمات أساسية طبعت المرحلة وتشكل الإطار الموضوعي الذي تندرج ضمنه بالضرورة تجربة الولاية كتجربة إجتماعية، نورها بإيجاز :

1. دخول المغرب الإسلامي، على انقراض المشروع الموحد، في هيكل ثلاثية سوف يحتفظ بها إلى يومنا هذا⁽¹⁷⁾، وعبثا ستحاول أسرتان - الحفصيون والمرينيون - من الأسر الحاكمة التي إنبثقت عن المشروع الموحد⁽¹⁸⁾ إعادة توحيد المغرب تحت إمرة كل منهما⁽¹⁹⁾ طارحة نفسها الوريث الشرعي للحركة الموحدية ولمشروع المهدي ابن تومرت⁽²⁰⁾. هل هذه البنية الثلاثية أثرت في وحدة المجال المغربي بوصفه المجال الطبيعي لحركة الرجال - ومن بينهم الصوفية - والأفكار؟ لا نعتقد، أقله بصفة مباشرة حيث تبدو التقسيمات السياسية والحدود الجغرافية إعتباطية ومصطنعة بالنسبة للتاريخ الثقافي وللتاريخ الديني

(15) أنظر محمد الهادي شريف، تاريخ تونس، سراس للنشر، 1985 ط. 2، ص 59-60.

(16) أنظر BRAUDEL, *Ecrits sur l'histoire*, op cit, p 50 - 51.

(17) مع ما شابها من تنقيحات في الحدود ومن ظهور كيائن جديدين أضيفا إلى البنية الثلاثية القديمة

(18) الحفصاة أصحاب إفريقية والمرينيون حكام المغرب الأقصى و الزيانيون أصحاب تلمسان بالمغرب الأوسط.

(19) أنظر LAROU, op cit, I p 185 et II p 15. في هذا الإطار تندرج الحملتان المرينيتان على إفريقية الأولى سنة 748هـ / 1347 م بقيادة أبي الحسن المريني (تاريخ، ص 81-87) والثانية سنة 753هـ / 1352 م بقيادة ولده أبي عنان (ن.م، ص 93-99).

(20) حول مدى مشروعية الوريث، الحفصي أنظر LAROU, op cit I, p 186.

بصفة عامة وبالنسبة لظاهرة التصوف بصفة خاصة التي تتميز بحركيتها الفائقة كما سنرى لاحقاً. إلا أن هذه المسألة - دخول المغرب الإسلامي في بنية ثلاثية - سوف تؤثر بشكل غير مباشر، بوصفها إحدى السمات الأساسية للمرحلة طبعت سياسات كل من دول المنطقة وشكلت أحد مقومات علاقة الأولياء بالسلطة وأحد مصادر الزعامة التي سيتمتع بها هؤلاء⁽²¹⁾.

2. دخول مقاطعة الأندلس في مسار الانحلال والتفكك والهزائم المتتالية⁽²²⁾ أمام هجومات الممالك المسيحية والذي كانت آخر محطاته سقوط غرناطة سنة 898 هـ / 1492 م ونهاية الوجود العربي الإسلامي في شبه الجزيرة الأيبيرية، وما خلفته هذه الهزائم من صدى عميق في نفوس المسلمين - نخبا وعامة - في المغرب الإسلامي ، ولقد وقفنا في مصادرها على روايات تظهر مدى عمق تأثير هذه الحوادث في الخيال الجماعي، حيث روى الغبريني عن أحد الأولياء - أبو العربي - أنه رني يركض فوق قصبه كمن يحارب في معركة «فكان (..) في جملة المجاهدين ذلك اليوم يوم الآراك سنة 591 هـ / 1194 م⁽²³⁾». ومن أعان الله به المسلمين وأوقع الهزيمة على يده⁽²⁴⁾. هذا علاوة على ما كان يقع على مستوى الحكام من إستغاثة وإغاثة⁽²⁵⁾.

ولقد تزامنت هذه السياسة الهجومية للممالك المسيحية الغربية في شبه الجزيرة الأيبيرية، مع ما يجب اعتباره الإمتداد الغربي

(21) أنظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

(22) سقوط قرطبة سنة 633 هـ / 1236 م وبلنسية سنة 636 هـ / 1238 م وإشبيلية سنة 646 هـ / 1248 م ومرسية سنة 666 هـ / 1268 م أنظر مقال الأستاذ محمد الطالبي، «الهجرة الأندلسية إلى إفريقية أيام الحفصيين، مجلة الأصالة، 26، جويلية-أوت 1975.

(23) حول غزوة الأراك أنظر نفح الطيب، جزء 1، ص 443 - 444 .

(24) عنوان، ص 81 .

(25) كما وقع أيام الأمير أبي زكرياء (625- 647 هـ / 1228 - 1249 م) ووفادة ابن الأبار مرسلًا من طرف ابن مردنيش. أنظر تاريخ، ص 27.

للحروب الصليبية والمتمثل في الإعتداءات المتكررة على سواحل وموانئ إفريقية والمغرب الإسلامي والتي عكست تغيراً على مستوى سياسة هذه الممالك في البحر الأبيض المتوسط وعزواً عن سياسة التوازن التي كانت طبعت الوضع في تلك المنطقة في بداية القرن الثالث عشر (م)، فاقترنت بأبعاد هجومية⁽²⁶⁾ بلغت ذروتها مع الحملة الصليبية الثامنة على تونس (سنة 668 هـ / 1270 م) والتي يروي ابن خلدون أن «سواحل رادس [ملئت] بالمرابطة وبجند الأندلس والمطوعة زهاء أربعة آلاف فارس»⁽²⁷⁾ لمواجهة.

إنّ ما نتج عن «الأزمة» الأندلسية من هجرات متتالية وعلى دفعات إلى بلاد المغرب وإلى إفريقية تحديداً، علاوة على تعويل السلطة الحفصية منذ بداية حكمها على العنصر الأندلسي - وما ينسبه بعضهم إلى هذا العنصر من إدخال تغيرات على مستوى ممارسة السلطة ومفهوم السياسي وعلاقة السلطة بالمجتمع⁽²⁸⁾ - سوف يكون له عظيم الأثر سواء على مستوى البناء النظري للتصوّف أو على مستوى بعض أنماط من الصوفية تم إدخالها وترويجها بإفريقية.

3 - سقوط الخلافة العباسية ببغداد سنة 1258/656 م وما نتج عنه من شغور ما لبث السلطان الحفصي أبو عبد الله محمد أن وظّفه معلناً نفسه خليفة المسلمين تحت لقب المستنصر بالله⁽²⁹⁾

(26) انظر. LAROU, *op cit*, I p 185.

(27) عجز VI، ص 668. انظر تبادل الرسائل بين تونس والقاهرة بشأن هذه الحملة لا سيما بين المستنصر وبيبرس الأول سلطان المليك في

M. REMADI- CHAPOUTOT, "Les relations entre l'Egypte et l'Ifrqiya aux XIIIe et XIVe siècle d'après les auteurs mamlûks", dans *Actes du premier congrès d'Histoire et de la civilisation du Maghreb*, Université de Tunis, CERES, t. I, 1979, pp 141-144

(28) انظر مقال الأستاذ الطالبي الم الم و Laroui, *op. cit.* p. 196.

(29) وهو لقب الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور (ت 640 هـ / 1242 م) بما يعكس لدى الحفصي «إرادة تجسيد استمرار الخلافة» انظر. M. REMADI-CHAPOUTOT, *op cit*, p 140.

(647 - 675 هـ / 1249 - 1277 م) فبعد أن كان والده أبو زكرياء يحيى نجح إلى حد بعيد في تركيز مشروعية لسلطنة بوصفه الوريث الشرعي الوحيد لفكر المهدي ابن تومرت، وفي الإستقلال عن الخليفة الموحد عبد المؤمن (سنة 627 هـ / 1229 م)، فإن إعلان المستنصر نفسه خليفة مثل ليس فقط توسيعا في دائرة هذه المشروعية وتجاوزا جغرافيا لحدود إفريقية والمغرب الإسلامي⁽³⁰⁾، بل أصبحت إفريقية وحاضرتها تونس لفترة وإن وجيزة جدا مركز الخلافة الإسلامية، وربما لعب هذا العنصر دورا ما في تحديد وجهة الحملة الصليبية الثامنة نحو قرطاج بقيادة الملك لويس التاسع. إلا أنه بعد هاتين المحاولتين اللتين ستسعى من خلالهما الأسرة الحفصية إلى تأسيس سلطتها على مشروعية دينية، ودينية-سياسية، سوف لن نقف فيما بعد على أية مطالبة أخرى بمشروعية أو أي إعلان واع لها أو تشبث بها وكأننا بالسلطة السياسية لم تعد تحتاج إلى مشروعية دينية تؤسس لها وتبررها.

هل كان هذا التحول بتأثير من العنصر الأندلسي وما أدخله على الحياة الإفريقية والمغربية وعلى الممارسة السياسية فيها من تغير أشرنا إليه أعلاه وهو ما يعتقده عبد الله العروي⁽³¹⁾؟ نحن لا نجاريه تماما لكون أكثر العهود الحفصية تأثرا بالعنصر الأندلسي وبحضوره ونفوذه أي عهدي أبي زكرياء الأول والمستنصر⁽³²⁾، هما بالذات العهدان اللذان بحثت خلالهما السلطة عن مشروعية تؤسس لها.⁽³³⁾ ألا يمكن اعتبار

(30) حيث جاءت البيعة من الحجاز (التي سيجعلها إليه الصوفي الأندلسي الشهير ابن سبعين سنة 655 هـ / 1257 م، انظر الفارسية، ص 120) ومن الأندلس. أما بالنسبة لمصر ولصمت المصادر الملوكية إزاء أي اعتراف من القاهرة بالخليفة الإفريقي، انظر: M. REMADI-CHAPOUTOT, *op cit*, p 139-141.

(31) أنظر مقال الأستاذ الطالبي، الم. الم. و Laroui, *op cit*, vol. I, p 196

(32) أنظر مقال الأستاذ الطالبي الم. الم.

(33) بالنسبة للمغرب الأقصى أيضا وجب التفكير في مسألة السعي إلى تأسيس سلطة الدولة على مشروعية صوفية وعلى مشروعية «شرقية» (نسبة إلى الأشراف أو الشرفاء) انظر: M. KABLY, *op cit*, p 291-302

H. FERHAT, *Le Maghreb*, *op cit*, p 18.

«سياسة» السلطة الحفصية فيما بعد الدّاعمة والمؤيدة تجاه الصوفيّة والأولياء نوعاً من البحث عن مشروعية⁽³⁴⁾ ؟

4 - تعاقب فترات من «الإستقرار» السياسي - النسبي - ومن الإنتعاش الإقتصادي تتجسّد في طول مدّة الحكم وفي نجاح الدولة في فرض سيطرتها على القوى الطاردة، وفي اتّساع الرقعة الجغرافيّة لإفريقيّة غرباً وجنوباً وفي النجاح في صدّ هجومات الممالك المسيحية على موانئ وشواطئ البلاد، مع فترات من الانحلال ومن الفوضى السياسيّة ومن تآكل سلطة الدولة، وما ينتج عنه من وهن في جسدها ومن إنكماش في الفضاء الإفريقي ومن تنازع دام على السلطة نتيجته من قصر مدّة الحكم التي لا تتجاوز أحياناً بضعة أشهر⁽³⁵⁾ بل بضعة أيّام⁽³⁶⁾.

5 - دخول إفريقيّة والمغرب الإسلامي في فترة انحدار ديمغرافي خلال القرنين السابع والثامن هـ/ الثالث عشر والرابع عشر (م)، لعب فيها دون شكّ انتشار وباء الطاعون الأسود على دفعات، دوراً محدّداً.

6 - أمّا على المستوى الثقافي فتميّز الوضع بنوع من الإزدواجيّة حيث نعثر في آن واحد على مقوّمات من ثقافة مترهّلة تتمثّلها في النزعة إلى التقليد و التحجّر ورفض التجديد، وانتشار الذبول والشروح، ومن ناحية أخرى على مقوّمات التجديد الذي يبقى دون شكّ فكر ابن خلدون ونظريته التاريخيّة والإجتماعيّة أبرز عناوينه. ممّا يجعلنا نحترز من الحكم على هذه الفترة برمتها وبشكل مطلق بأنّها اتّسمت بالإنحدار الثقافي كجزء من حكم أشمل ومن رؤية تُسحب على العالم

(34) انظر الفصلين السابع والثامن من هذا الكتاب.

(35) كما في خلافة أبي إسحاق (678 - 679 هـ/ 1279 - 1283 م) وأبي البقاء (709 - 711 هـ/

1309 - 1311 م) وأبي ضربة (717 - 718 هـ/ 1317 - 1318 م) وأبو الفضل (751 هـ/

1350 م) انظر أدناه.

(36) كما في خلافة أبي يحيى أبي بكر «الشهيد» (709 هـ/ 1309 م) الذي حكم 17 يوماً.

الإسلامي ككلّ الذي اعتبر التيار الإستشراقي أنّه دخل إبتداء من القرن الرابع هـ/منتصف العاشر(م) وحتى القرن العاشرهـ/ السادس عشر(م) في حقبة إنحطاط والذي فنّده مارشل هودجسن معتبرا مصطلح «الإنحطاط» (déclin) صنفاً بسلوكولوجيا لا جدوى من ورائه، إن لم يكن مصطلحاً عنصرياً⁽³⁷⁾. أمّا عبد الله العروي فيتحدّث هو عن «ذروة» الإزدهار الثقافي بالمغرب الإسلامي في القرن الثامن هـ/ الرابع عشر (م)⁽³⁸⁾.

تلك هي بعجالة أبرز سمات المرحلة ونحاول الآن تسليط الضوء على أوضاع المجتمع الإفريقي زمن الحفصيين.

2 - المجتمع الإفريقي زمن الحفصيين :

أ - جدلية السلطة والقوى الطاردة

قال العبدري متحدّثاً عن تونس (حوالي سنة 689 هـ/1290م) «وهي إلى الآن دار مملكة إفريقية على ضعف المملكة بها وانتهائها إلى حدّ التلاشي»⁽³⁹⁾. من الدوافع المعروفة لضعف الدولة الحفصية في تلك الفترة قيام الدعوات الخاصة بمن يدّعي الملك له⁽⁴⁰⁾.

ومن دوافع ضعف السلطة الحفصية أيضاً في تلك الآونة تنافس أمراء بني حفص أنفسهم على الحكم وما كان يشوب هذا التنافس من

(37) أنظر P.VON SIVERS, "Un autre orientalisme" dans *Annales E. S. C.*, 35, 3 - 4, mai - 1980, p. 516-520.

H. DJAIT, "Préface" à M. LOMBARD, *op cit*, p 12.

(38) أنظر A.LAROUI, *op cit* 1, p 197

(39) الرحلة المغربية، ص 37

(40) أنظر رحلة ص 267 - 269 حول قيام يعقوب بن أبي يعقوب " الثائر بطرابلس " يدعو لنفسه بالملك ورواية قتله هو وجماعته وتاريخ ص 45 - 47 حول قصة الدعي أحمد بن مرزوق ابن أبي عمارة المسيلي.

شراصة⁽⁴¹⁾ واستغلال كل من العنصرين الموحدّي والأعرابي لهذه الظاهرة من خلال إيصال مرشح كلّ منهما إلى أعلى هرم السلطة بغية تحقيق مكاسب اقتصادية وسياسية بلغت حدّ تقاسم الحكم والسلطة مع الأسرة الحفصية، ومنازعتها النفوذ السياسي والعسكري على إفريقية.

دور الموحدين

إن تاريخ الزركشي حافل بالإشارات إلى دورهم في إزاحة هذا المرشح وتقديم ذاك مما يدلّ على مدى النفوذ السياسي الذي بقوا يمارسونه طوال الفترة الحفصية أو جلّها كدورهم في إبعاد عبد الله ابن السلطان أبي حفص عمر عن خلافة أبيه بذريعة صغر سنّه⁽⁴²⁾ ودور ابن تافراجين (ت 766 هـ/1364 م)⁽⁴³⁾ في تقديم أبي حفص عمر لخلافة أبيه السلطان أبي يحيى أبي بكر (718 - 747 هـ/1318 - 1346 م) في حين كان قاضي الجماعة ابن عبد السلام⁽⁴⁴⁾ وقاضي الأنكحة

(41) أنظر مسلسل ذبح الوثائق وأبنائه الثلاثة سنة 679 هـ/1280 م بأمر من عمّه أبي إسحاق الذي كان تنازل له الوثائق عن الحكم، تاريخ، ص 43. أنظر أيضًا النزاع بين أبي البقاء خالد وأبي بكر الشهيد (ن.م، ص 59) وبين أبي ضربة (ابن اللحياني) وأبي يحيى أبي بكر (ن.م، ص 64 - 65)، كذلك المسلسل الدموي الذي استهلّ به أبو حفص عمر ملكه يدلّ على مدى شراسة الأخلاق السياسية والعنف الذي كان يسود العلاقات بين الأخوة المتنافسين على الحكم من أمراء بني حفص (ن.م، ص 81).

(42) تاريخ، ص 53. أنظر تفاصيل هذا الحدث والدور الذي سيلعبه الولي المرجاني في الفصل السابع. أنظر أيضًا، ن.م، ص 58 حول عدم وفاء الموحدين بالعهد المقطوع بين أبي عصيدة وأبي البقاء خالد، ومبايعتهم الأمير أبي بكر المعروف بالشهيد.

(43) ذكره ابن خلدون «شيخ الموحدين أبي محمد بن تافراكين المستبد بحجابه السلطان بتونس (...) أبي إسحاق ابن السلطان أبي يحيى، المقدمة، ص 763.

(44) هو أبو عبد الله محمد ابن عبد السلام الهواري (ت 749 هـ) ولّي قضاء الجماعة سنة 734 هـ شرح ابن الحاجب وجمع بين القضاء والخطابة والتدريس والفتوى، أنظر حوله، تاريخ، ص 67 - 70 - 71 و 88، الديباج، ص 336، كتاب الوفيات، ص 354 ونيل، ص 240 ونفح الطيب، ج ٧، ص 251.

الأجمي⁽⁴⁵⁾ شهدا في بيعة أخيه أحمد (أبي العباس) صاحب قصة⁽⁴⁶⁾، والحيلة التي لجأ إليها الحاجب الشهير⁽⁴⁷⁾.

وقد بلغ بالموحدين نفوذهم في أعلى هرم السلطة أنهم نجحوا في الاستئثار بالحكم وما استحوذ ابن اللحياني⁽⁴⁸⁾ على زمام السلطة سنة 711 هـ مجبراً أبا البقاء خالد على التنازل بفضل ما تمتع به من مساندة الأعراب رجال الكعوب من أولاد أبي الليل الذين «بايعوه واستحثّوه للحضرة»⁽⁴⁹⁾ إلا مثال على ذلك.

أمّا ابن تافراجين فيمكن اعتبار دوره في خلافة أبي إسحاق إبراهيم (750 - 770 هـ) استئثاراً بالسلطة، كتب ابن ناجي: «كان ابن تافراجين هو الأصل، لصغر سنّ السلطان، الذي كان هو سلطنه»⁽⁵⁰⁾ ويضيف في موضع آخر «كأنه هو السلطان»⁽⁵¹⁾.

وما كان يقع في أعلى هرم السلطة كان يقع أيضاً داخل البلاد، كما نتبينه من رواية لابن ناجي حول معارضة الموحدين أحد القضاة في تنفيذ الأحكام الشرعية⁽⁵²⁾.

(45) هو أبو عبد الله محمد الأجمي نقل من قضاء الأنكحة إلى قضاء الجماعة، وهو من مشيخة ابن عرفة أنظر حوله تاريخ، ص 88، نفع الطيب ج V، ص 251 وقاضي الأنكحة - أي الخاص بالأحوال الشخصية - هو الذي درجت العادة أن يولّى قضاء الجماعة عند شغور هذا المنصب، تاريخ، ص 102.

(46) تاريخ، ص 80.

(47) كما أشار الزركشي إلى دور ابن تافراجين في خلع الفضل وتنصيب أخيه أبي إسحاق إبراهيم سنة 751 هـ. ن.م.، ص 91.

(48) شيخ الموحدين زمن خلافة أبي عصيدة 694 - 708 هـ هو الذي سيرافقه التجاني في رحلته عبر إفريقية آخر جمادى الأولى عام 706 هـ / 1306 م، أنظر رحلته، ص 4.

(49) تاريخ، ص 61.

(50) معالم IV، ص 154.

(51) ن.م.، ص 8.

(52) معالم IV، ص 147.

ويتّضح أنّ السلطان أبا يحيى أبا بكر (718 - 747 هـ) كان، لاسيما في الجزء الثاني من ملكه، رهينة النفوذ المتصاعد للشيوخ الموحدين خاصة منذ استلام ابن تافراجين سنة 744 هـ خطة الحجابة⁽⁵³⁾.

دور الأعراب

إنّ نفوذ الأعراب في دعم هذا المرشح أو ذاك ساهم هو الآخر في تآكل الدولة الحفصية وارتهاؤها لشقّ أو لآخر من القبائل الأعرابية⁽⁵⁴⁾. وقد يفلح الأعراب في حمل « مرشّحهم » إلى السلطة بعد تأييده عسكريا⁽⁵⁵⁾.

وتدلّ الروايات على مدى عمق تورّط الأفخاذ والفروع والأفراد من الأعراب في اللعبة السياسية في الدولة الحفصية وما كانوا يجنونه من ثمار من جرّاء ممارستها. ويشير الزركشي إلى عملية « تفريق » أي توزيع المال في رجال الكعوب من أولاد أبي الليل لنصرة أبي ضربة⁽⁵⁶⁾، لكن ما إن يتنكّر صاحب السلطة للوعود التي قد يكون اغدقها على الأعراب بغية استمالتهم وحملهم على مبايعته، معملا السيف في رقابهم قابضا أيديهم عن الأتاوات، حتّى يشقّون عليه عصا الطاعة⁽⁵⁷⁾ وهو ما وقع لأبي العباس أحمد⁽⁵⁸⁾.

(53) انظر : R. H. IDRIS, "Hafsides", *El* 2 III 70.

(54) انظر دعم أولاد أبي الليل لأبي البقاء خالد وتأييد أولاد مهلهل لأبي بكر الشهيد، تاريخ، ص 59.

(55) انظر دور أولاد أبي الليل (رجال الكعوب) في خلافة اللحياني (711 - 717 هـ) تاريخ، ص 61 و 64 - 65.

(56) ن. م. ، ص 65. ثمّ انظر دور حمزة بن عمر من أولاد أبي الليل في استقدام الأمير عبد الواحد ابن أبي يحيى زكرياء ابن اللحياني أخي أبي ضربة إلى تونس سنة 732 هـ عندما كانت حمايتها في بجاية مع السلطان أبي بكر ن. م. ص 69.

(57) انظر مجاهرة يعقوب بن علي من مشيخة رياح بالخلاف لأبي عنان ن. م.

(58) لما تمّهد له ملك تونس انتزع ما بأيدي العرب من الأمصار فأهمّهم ذلك، ن. م. ص 107.

وما مشاركة أولاد مهلهل وحكيم إلى جانب هذا الأخير سنة 779 هـ في حملته على الجريد⁽⁵⁹⁾، سوى حلقة أخرى من مسلسل الدور السياسي الذي لعبه الأعراب في الفترة الحفصية ولعبة التوازنات السياسية والعسكرية الهشة التي كانت تعتمد عليها السلطة الحفصية بين القبائل والفروع والأفخاذ العربية المتنازعة، لتحكم.

إذن تتبين مدى تشعب علاقة العنصر الأعرابي بالسلطة الحفصية، تارة قوة دعم ومساندة وطورا قوة عدا وعتيان. لا شك أن الذي كان يتحكم بهذه العلاقة هي الإمتيازات التي كان يجنيها العرب لاسيما القبائل المخزنية⁽⁶⁰⁾ التي كانت تستعين بالسلطان ليسعفهم بالمحلة (..) لاقتضاء مغارمهم على العادة واستيفاء إقطاعاتهم⁽⁶¹⁾. و« أول من كتب البلاد الغربية بالظاهرة [أي بالظهير السلطاني] للعرب ، كان أبا إسحاق 678 . 681 هـ ابن الأمير أبي زكرياء⁽⁶²⁾. وأشار ابن ناجي إلى أن شيوخ رياح « كانوا ينزلون منزلتهم على بلد الحضرمين ونحوها من عمالة القيروان، ولهم بلاد وهناشير يأخذون أحكارها وأعشارها بأمر السلطان »⁽⁶³⁾.

وتذكر المصادر العوائد التي كان يتقاضاها الأعراب من السلطان أو نائبه⁽⁶⁴⁾.

(59) تاريخ ، ص 109، انظر أيضا خروجه سنة 781 هـ ، ومعة أحياء العرب، يريد قابس وصاحبها عبد الملك ابن مكي، ن. م. ، ص 110.

(60) كانت العرب ترافق المحلة لاقتضاء المغارم واستيفاء الجباية، تاريخ، ص 111 حول " جدلية القبائل والمدن " انظر ، محمد حسن : المدنية والبادية بإفريقية في العهد الحفصي، جامعة تونس الأولى، 1999، ج 1، ص 98 - 149.

(61) تاريخ، ص 111.

(62) ن. م. ، ص 43.

(63) معالم ١٧، ص 117.

(64) حيث جاء في المعالم على لسان الشيخ صولة الليلي ، مشيت للسلطان أبي العباس أحمد فأخذت عادتني وأعطاني عوائد العرب نفرقتها على يدي ،، ن. م. ، ص 235. كما جاء في مناقب ابن عروس أن العرب يأخذون عوائدهم من العطاء من نائب السلطان. إبتسام، ص 276.

وقد أورد ابن ناجي قائمة بأملأك ميمون الكرفاح الوائلي⁽⁶⁵⁾ والتي كان يملكها بالظهير.

علاوة على ما كان للأعراب من نفوذ سياسي واقتصادي، كانوا باسطين نفوذهم على جلّ البلاد الداخليّة بما حدا بالمؤرخين إلى اعتبار أنّ دائرة النفوذ الفعلي للسلطة الحفصيّة لم تكن تتجاوز حواضر تونس وأعمالها⁽⁶⁶⁾، وبجاية وقسنطينة وبعض المدن الساحلية، أمّا الهضاب الداخليّة ومدن ووحدات الجنوب فكانت خاضعة لنفوذ القبائل العربيّة من بني هلال وسليم⁽⁶⁷⁾.

هذا وتروي المصادر محاولة السلطة المركزيّة الحفصيّة كلما قويت شوكتها الحدّ من نفوذ هذه القبائل، والسّعي إلى فرض سلطة الدولة على البلاد وتوقّفها إلى ذلك أحيانا⁽⁶⁸⁾.

وللدّلالة على ما كان ألمّ بالسلطة الحفصيّة من ضعف وهوان، نذكر ما جاء على لسان ابن ناجي « إنّ العرب في زمان أبي الحسن علي بن حسن بن عبد الله الشريف العواني ت 758 هـ / 1356 م »⁽⁶⁹⁾

(65) معالم IV، ص 105، وهو من مشاهير أولياء الوسط القبلي الأعرابي، أمّا ترجمته فهي ص 104 - 108.

(66) محمود الهادي الشّريف، تاريخ تونس، ص 57 - 59.

(67) انظر ما أورده الزركشي من مبايعة رؤساء القبائل لأبي الحسن المريني عندما دخل إفريقيّة سنة 748 هـ، تاريخ، ص 82.

(68) لاسيما مع أبي العباس أحمد 772 - 796 هـ / 1370 - 1394 م. انظر حملته على الجريد سنة 779 هـ وسنة 781 هـ تاريخ، ص 109 و 110 وانظر أيضا معالم IV، ص 215 و 217. وسوف يتعرّز ذلك أيضا مع أبي فارس عبد العزيز (796 - 837 هـ / 1394 - 1434 م) وأبي عمرو عثمان (839 - 893 هـ / 1435 - 1488 م)، انظر ن. م. ص 256 - 257.

(69) انظر ترجمته في معالم IV، ص 149 - 155.

حكموا في القيروان مدة لضعف السلطنة بتونس⁽⁷⁰⁾.

العنف السياسي

كان أبرز ضحايا هذا العنف و « وقوده » الأندلسيين من أعيان الدولة الحفصية الذين كان استقدمهم أبو زكرياء « للتخفيف من ضغط شيوخ الموحدين »⁽⁷¹⁾ والذين أصبحوا في زمن المستنصر يزاحمون هؤلاء في البلاط وفي الجيش وأصبحوا من « أهل الشورى » (..) على قدم المساواة مع الموحدين⁽⁷²⁾.

أما « الأخلاق السياسية » التي كانت متفشية في البلاط الحفصي والتي ساهم الأندلسيون إلى حد ما في ترويعها⁽⁷³⁾، فيمكن إيجازها بوضع كلمات : الاختلاس، المصادرة، التعذيب، الوشاية، سيطرة نزوات السلطان، الكيد، والأمثلة عديدة رواها ابن خلدون والزركشي⁽⁷⁴⁾.

(70) ن. م. ، ص 150.

(71) انظر مقال م. الطالبي، « الهجرة الأندلسية »، الم. الم. ، ص 57.

(72) ن. م. ، ص 58. أسند أبو إسحاق (678 - 682 هـ / 1279 - 1283 م) خطة الأشغال ، ولم يكن يليها إلا الموحدون ، إلى أبي بكر ابن خلدون الجد الأعلى لصاحب كتاب العبر وهو من جالية اشبيلية. عبر ٧١، ص 681 (دار الكتاب اللبناني، 1959) ، لأخذ فكرة على ما بلغه الأندلسيون من سلطة وسلطان في الدولة الحفصية لاسيما في عهد أبي زكرياء والمستنصر، انظر أيضا ص 678.

(73) الطالبي، الم. الم. ، ص 64. ، لقد حمل الأندلسيون في حقائبهم المرض الذي منه ماتت الأندلس فزادوا إفريقية - في المستوى السياسي - مرضا على مرضها ..

(74) قُتل كل من ابن الأبار سنة 658 هـ وأحرقت كتبه وتقاييده و « كانت نحو 45 تأليفا »، وأبي العباس أحمد اللياني « ليرضى به | السلطان | الله والخاصة والعامة »، وأبي العباس ابن سيد الناس اليعمري، تاريخ، ص 35 - 36 و 37 و 44. انظر أيضا وشاية ابن الحبر بابن أبي الحسين ونكبة هذا الأخير ونكبة الحاجب ابن سيد الناس سنة 733 هـ، عبر ٧١، ص 677 - 678 و 782 وتاريخ، ص 70. خول ظواهر العنف السياسي هذه، انظر: F. BEN SLIMAN, "Despotisme et violence sous les Hafsides", IBLA, n° 168, 1991 p. 255-262.

ويروي الزركشي أنه لما دخل أبو العباس أحمد (سنة 772 هـ) قصبته بتونس، انطلقت أيدي العيث في ديار أهل الدولة لما كانوا يفعلون بالناس من اغتصاب أموالهم وتحاملهم عليهم⁽⁷⁵⁾. مما يدل على أن هذه الظاهرة استمرت أقله إلى نهاية المئة الثامنة هـ/14م وعلى أنها ربما لم تكن مقصورة على أفراد الجالية الأندلسية الذين قوي نفوذهم خاصة زمن حكم أبي زكرياء والمستنصر ومن خلفه بقليل.

إن العنف السياسي لم يكن يمارس فقط في البلاط الحفصي لكن نراه أيضا على مستوى الولاية وعمال المخزن والقواد ممن هم في علاقة مباشرة مع عامة الناس حيث يروي ابن ناجي أن بعض الولاية بالقيروان⁽⁷⁶⁾ ممن يتولّى الأشغال المخزنية (..) عظمت إذايته، وكثر ظلمه للناس، وامتدت يده إليهم ولسانه، وجاهرهم بذلك، وقدح في حرمتهم⁽⁷⁷⁾. كما أشار إلى « استباحته لأموالهم وضرب ظهورهم »⁽⁷⁸⁾.

ويذكر صاحب المعالم عيّنات أخرى عن جور الولاية وأعوان الدولة واستبدادهم : « أخبرني بعضهم أن حافظا كان عندهم أساء معاملة الناس، وظلمهم (..) وأنه أخذ لرجل عسلا⁽⁷⁹⁾. وأن الفزازي⁽⁸⁰⁾ كان خرج من تونس بمحلة وافرة وتواترت عنه الأخبار أنه أضمر شرا لأهل القيروان ففزع جماعة من أهل البلد إلى الشيخ أبي عبد الله

(75) تاريخ، ص 106.

(76) خلال المئة السابعة هـ حيث أن الكلام منسوب إلى عبد الملك بن عبد الله بن عوانة ت 676 هـ (جد العواني ت 758 هـ أحد مصادر ابن ناجي في المعالم).

(77) معالم ١٧، ص 15.

(78) ن. م.

(79) ن. م. ص 40.

(80) هو أبو زيد علي زيد عبد الرحمان الفزازي (ت 693 هـ/1293م) شيخ الدولة، انظر حوله تاريخ، ص 53.

[الرباوي] ⁽⁸¹⁾ وأنّ أبا زيد وصل إلى قصر الزيت واصلًا إلى القيروان
وأنه عزم على هدم سورها واستباحة أهلها ، ⁽⁸²⁾.

ويروي التجاني في رحلته أنّ مجزم | من بلاد نفزاوة | وهي
« قرية كبيرة وبها قصور ومنازل ضخمة بالنسبة إلى مباني البادية (..) »
وجد الأجناد أهلها قد فرّوا عنها جلاء وتركوها خلاء فانطلقت أيديهم
بالعيث في ربوعها والرعي لزروعها (..) فأذهبوا بالإفساد رسمها ولم
يبقوا في الحقيقة إلّا اسمها ، ⁽⁸³⁾ وذكر كيف أنّ الأجناد عندما مرّوا
بوادي مجسر ⁽⁸⁴⁾ على زرع أحد المرابطين آثروا « رعي زرعها » على
« رعيه » وقد حاول منعه عنهم والتصدّي لهم ⁽⁸⁵⁾.

وإلى جانب فساد رجال البلاط من الأندلسيين تذكر المصادر اختلاس
القوادر لأموال الدولة فروى الزركشي أنّ الأموال التي تمّ جمعها من عند
القائد نبيل وولده كان قدرها « بما يزيد على 20 قنطارا ذهبًا من العين
وما يقارب ذلك قيمة من الجوهر والعقار والأثاث » ⁽⁸⁶⁾.

ونتيجة لما سبق كانت نقمة العامّة على رموز السلطة تأخذ أحيانا
أشكالا عنيفة حيث يروي الزركشي قتل العامّة بتونس سنة 856 هـ | زمن
خلافة عثمان | « حاكم باب المنارة المكحول ونقبوا عراقبه وجروا شلوه
في أزقة المدينة وأحرقوه » ⁽⁸⁷⁾.

(81) هو من صلحاء القيروان، انظر ترجمته في معالم ١٧، ص 43 - 49.

(82) ن. م. ، ص 46.

(83) رحلة، ص 141.

(84) من وطن قابس انظر وصف التجاني له رحلة، ص 120 - 133.

(85) رحلة، ص 133.

(86) تاريخ، ص 147.

(87) ن. م. ، ص 147.

ب - غياب الامن

تجمع المصادر على ذكر ما تسميه «إذاية الأعراب» التي تطنب في الحديث عنها. فيقول التجاني «وجور هذه الطائفة المعروفة بدلاج»⁽⁸⁸⁾ في فعلها وغيثها في البلاد وأهلها أشهر من أن نشير إليه أو ندلّ بعبارة مختصرة عليه»⁽⁸⁹⁾ ويشير صاحب الرحلة مرارا إلى القصور والقرى التي «أخلتها العرب وأجلت ناسها»⁽⁹⁰⁾.

كما كتب العبدري في رحلته المغربية واصفا إفريقية عند اجتيازه عليها : « لا يسلكها إلا مخاطر ولا يعدم من عربانها ايلام خاطر (..) شديدة الإهمال، غير سديدة الأحوال (..) عمرانها خراب (..) حلت بها الآفات والمحن (..) فما يمرّ بتلك المسالك، ولا يخطر على تلك المعابر عابر (..) إلا انقضوا عليه انقضا الصقور على البغاث »⁽⁹¹⁾، أمّا وصفه لسكان باجة⁽⁹²⁾ فمشهور « إن أهلها لا يفارقون السور خوفا من العربان وإنهم يستعدّون لدفن الجنائز كما يستعدّ ليوم الضراب والطيعان »⁽⁹³⁾. إن هذا الوصف رغم ما يعتريه من مبالغة لابدّ وأنّه يشتمل على جانب من الصحة ويعكس عقلية سكان إفريقية في تلك الفترة ومدى ما كانوا يتوجّسونه خوفا من الأعراب، حيث يروي الزركشي ضمن أحداث سنة 839 هـ أنّه « وقع (..) تشويش بالحضرة وأوطانها وغلا السّعر وتخوف الناس من إجلاب العرب (..) على

(88) هم فرقة من بني عوف بن سليم، وأول جزيرة شريك كانت زمن اجتياز التجاني عليها من منازل بني دلاج، وكانت قبل من منازل الرياحيين، رحلة، ص 15.

(89) ن.م.، ص 16.

(90) كما عند اجتياز الركب على زرمدين جمال مثلا ن.م.، ص 56.

(91) الرحلة المغربية، ص 76.

(92) في الشمال الغربي من الجمهورية التونسية راهنا.

(93) ن.م.، ص 33 - 34.

الحضرة « (94) . وكانت نقمة العامة على « العرب » على قدر الشعور بـ « طغيانهم » و « عيثرهم » فيروي الزركشي في أحداث سنة 705 هـ قصة قتل العامة لهذاج بن عبيد الكعبي نتيجة حقدهم على الأعراب الكعوب بسبب « إضرارهم بالسبل » (95) .

وفي المعالم العديد من العيّنات عن عدم الاستقرار وعن غياب الشعور بالإطمئنان مما يفسّر تخوّف الناس كلّما دعّتهم الحاجة إلى الرّكوب والسّفر مدى أهميّة الدور الذي ستلعبه الولاية في هذا المضمار (96) .

وبلغ تخوّف الناس من سطو الأعراب على القوافل ولجوئهم إلى الأولياء لتأمينهم من هذا الخطر حدّا جعلوا معه من سلامة القافلة التي يرافقها « فقير » أو ولي مقياسا لمدى نجاعة ولايته : « إنّ الفقير الجيّد إذا كان في القافلة لم تُنهب » (97) ؛ وأخبار « الغازيات » التي تسطو على القوافل (98) وتنهبها تتخلّل مصادر الفترة (99) لدرجة أنّ بعضهم لبس « مرقعة من خوف العرب » (100) في طريقه من القيروان إلى تونس وقد يكون ذلك لإظهار فقره أو ولايته.

(94) تاريخ ، ص 136 - 137 أما ملابسات هذا الخبر فيشرحها الزركشي ص 133 - 134 ، وللتأكد من صدق هذه الأحداث في تلك الآونة على سكّان الحضرة وما كان يهّجس في نفوسهم من قدوم الأعراب على أبواب تونس وحصارها، نحيل إلى وصف هذه الأحداث في ابتسام الغروس، ص 210 .

(95) تاريخ، ص 56 .

(96) رجل من أهل القيروان (..) اشترى زيتا من قفصة وجهه إلى القيروان فلمّا كان في الطريق عرض للقافلة خوف شديد من العرب فنذر هذا الرجل في نفسه إن سلمه الله أن يعطي الشيخ | أبا | سعيد خلف قفيزا زيتا . معالم III، ص 209 .

(97) معالم IV، ص 37 .

(98) قد تتألف أحيانا من « مائة فارس » ن . م . ص 104 .

(99) انظر ن . م . ص 74 و 62 و 104 و 126 .

(100) ن . م . ص 143 .

وعلاوة على الإغارة على القوافل، كان سكان إفريقية لاسيما حواضرها يخشون إغارة الأعراب على زرعهم ونهب مواشيهم كما في سوسة أيام أبي رحمة غيث الحكيمي⁽¹⁰¹⁾، مما كان يحدو بالناس إلى تكليف من يحرس لهم زرعهم حيث تروي المعالم أنه « لما مات أمير المؤمنين المستنصر بالله [675 هـ] كثر فساد العرب وحصروا بلاد الساحل، ولما وصلوا إلى بحيرة من الساحل فزع لذلك أهل منزل قديد⁽¹⁰²⁾ وسمعوا أن أهل البلد اتخذوا خفيرا على زروعهم⁽¹⁰³⁾ ».

كانت هذه المسألة أحد مصادر التهديد الكبرى للأمن والاستقرار بإفريقية بحيث « أفتى » الشيببي (ت 782 هـ)⁽¹⁰⁴⁾ يوما لأحد فرسان العرب كان قرّر اعتزال الجهاد ضد قطاع الطرق والتفرغ للعبادة والذكر وحضور الميعاد، فأنبه الشيخ على ذلك معتبرا قراره من أعمال الشيطان ومؤكدا له « أن جهاد المحاربين جهاد »⁽¹⁰⁵⁾.

حتى المساجد لم تكن تسلم من الغارات فقد جاء في ترجمة أبي عمران موسى المناري⁽¹⁰⁶⁾ « أغارت عليه خيل فدخلوا المسجد فلم يروه وأعمى الله أبصارهم »⁽¹⁰⁷⁾.

(101) معالم ١٧، ص 35، انظر ترجمته في ن. م. ص 34 - 38. ت 684 هـ / 1285 م حسب العواني وبعد 685 هـ / 1286 م حسب ابن ناجي، ن. م. ، ص 37.

(102) من أعمال القيروان وهي « منزل » الولي أبي علي سالم القديدي ت 699 هـ، انظر ترجمته في ن. م. ، ص 49 - 88.

(103) ن. م. ، ص 61 انظر أيضا ن. م. ، ص 212 - 213.

(104) هو أبو محمد عبد الله البلوي « الفقيه الحافظ المفتي » (تاريخ، ص 111)، شيخ البرزلي وابن ناجي انظر ترجمته في معالم ١٧، ص 203 - 226.

(105) معالم ١٧، ص 211.

(106) ن. م. ، ص 137.

(107) ن. م. ، ص 137.

هل كان الأعراب وحدهم مصدر إشاعة الخوف على المصير لدى سكان إفريقية في تلك الفترة ؟

إنّ أكثر ما كان يخشاه الناس أيضا في تلك الفترة هو الوقوع في أسر « النصارى » وقد تعددت غارات الممالك الفرنسية والإيطالية على سواحل إفريقية وموانئها التي استطاعت أحيانا إحتلالها لفترة في إطار الحملات الصليبية التي انطلقت في القرن الحادي عشر (م) ⁽¹⁰⁸⁾ والأطماع السياسيّة التوسّعية في الحوض الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط ⁽¹⁰⁹⁾.

يذكر صاحب المعالم أنّه « وقع ببلاد الساحل خوف شديد من سبب عدوّ الدّين في البحر واشتدّ خوف أهل سوسة من ذلك وكانوا يتوقّعون نزولهم كلّ ليلة ويوم » ⁽¹¹⁰⁾.

والمتّبع لكرامات الأولياء في الفترة الحفصيّة، يلاحظ مدى أهميّة كرامات « فك الأسر » التي تعتبر من المقومات الثابتة في الولاية بإفريقية الحفصيّة وإحدى الوظائف الاجتماعيّة الأساسيّة المطلوب من الولي أدائها. حيث جاء في مناقب أبي سعيد الباجي أنّه في زمنه

(108) قرطاجنة سنة 1270م الحملة الثامنة، والمهدية 1390م بقيادة Louis de Bourbon. حول الهجمات المسيحية على شواطئ إفريقية انظر الفارسية، ص 131 وتاريخ تونس، ص 53 - 55 و H. R. IDRIS, "Hafsides", E / 2 II, p 69-71 .

انظر ، F. GABRIELI, *Chroniques arabes des croisades*, Sindbad, Paris; 1977, p 397. (109) انظر مثلا احتلال جزيرة جربة من طرف صاحب الأراغون - صقلية سنة 1284/683 وإغاراته على سواحل إفريقية سنة 1286 - 1287م واحتلال جربة مرّة أخرى من طرف فريدريك ملك صقلية في خلافة أبي عصيدة 694 - 1295/708 - 1309 وفشل الهجوم الفرنسي - الجنوي في احتلال المهدية سنة 1390/792 (تاريخ، ص 112 - 113) وانتصار أبي فارس عبد العزيز سنة 835 هـ على ألفونس الخامس ملك الأراغون في جربة ، تاريخ ، ص 129 و H. R. IDRIS, "Hafsides", *op cit*, pp 69-71 .

(110) معالم IV، ص 58.

(ت 628 هـ/1230م) وقعت « جماعة من النسوة [يزدن] على المائتين »
في الأسر⁽¹¹¹⁾.

ويروي العبدري عند مرور موكبهم بمدينة بونة⁽¹¹²⁾ : « صادفنا
زويرقا للنصارى لا تبلغ عمارته عشرين شخصا وقد حصروا البلد حتى
قطعوا عنه الدخول والخروج وأسروا من البرّ أشخاصا فأمسكواهم للفداء
بمرسى البلد وتركناهم ناظرين في فدائهم »⁽¹¹³⁾. ووصف التجاني عند
اجتيازه على وزدر⁽¹¹⁴⁾ : « القصر المشهور ببيع من يجتاز به من الحجاج
وغيرهم للنصارى ولم تزل الركوب تحترس إذا مرّت به وكان هذا
الفعل فيهم كثيرا شائعا فيما تقدّم وأما الآن فقد قلّ ذلك لقلّة
العابرين به »⁽¹¹⁵⁾.

إنّ التهديد الخارجي لم يكن فقط يتمثل في أسر المسلمين من سكّان
إفريقية بل أيضا في التدخل في شؤونها الداخلية ودعم هذا الأمير ضدّ
ذاك وفي التحالف مع السلطة المرينية التي كانت تتطلّع دوما إلى ضمّ
إفريقية وتوحيد المغرب الإسلامي تحت إمرتها على حساب الدولة
الحفصية⁽¹¹⁶⁾.

(111) مناقب أبي سعيد الباجي (م) 1805 و ص 48 أ.

(112) مدينة بإفريقية بين مرسى الخرز وجزيرة بني مزغناي ياقوت، معجم البلدان
ج 1، ص 512.

(113) الرحلة المغربية، ص 33.

(114) بين زوارة الصغرى وزوارة الكبرى من وطن طرابلس حسب تحديد التجاني ، رحلة،
ص 209.

(115) رحلة، ص 210.

(116) بطرس الثاني Pierre II ملك الأراغون ساعد أبا إسحاق (678 - 682 / 1279 - 1283)
على افتكاك السلطة من ابن أخيه الواصل، في إطار نزاعه مع شارل دأنجو Charles d'Anjou
كما تحالف الأراغون - صقلية مع السلطان المريني ضد أبي حفص عمر (683 - 694 هـ)
وآثار ضده سنة 1287 - 1288 م ابن أبي دُبوس من أمراء الموحّدين تمّ لجأ إلى
الأراغون. انظر : R. H. IDRIS, "Hafsides" op, cit, p 69.

ج - شبح المجاعات

يرى المؤرخون⁽¹¹⁷⁾ أن نوعا من الازدهار الاقتصادي رافق فترات من الحكم الحفصي لإفريقية في خلافة أبي زكرياء الحفصي (625 - 647 هـ) والمستنصر (647 - 675 هـ) وأبي فارس عبد العزيز (796 - 837 هـ) وأبي عمرو عثمان خاصة الجزء الأول من حكمه (839 - 857 هـ)، وفي ما أظهره هؤلاء ابتداء من أبي العباس أحمد (772 - 796 هـ) من مقدرة على مقاومة⁽¹¹⁸⁾ القوى الطاردة وفرض سلطة الدولة على المناطق الخاضعة سابقا للأعراب⁽¹¹⁹⁾ والتخفيف من حدة ابتزاز هؤلاء.

ومن دوافع هذا الازدهار انتعاش مسالك التجارة في شرقي البحر الأبيض المتوسط، المتمحورة حول إفريقية ومصر، ابتداء من القرن الثاني عشر (م) على حساب الطريق الأطلسي⁽¹²⁰⁾ والذي قد يفسر تطلع المرينيين إلى ضم تلمسان وتونس، وما عقدته الدولة الحفصية منذ أيام أبي زكرياء من اتفاقات وما شهدته من انتعاش للعلاقات التجارية والاقتصادية⁽¹²¹⁾ مع البروفانس (la Provence) واللانكدوك (Languedoc) والجمهوريات الإيطالية لاسيما صقلية التي اشتريت منها السلطنة الحفصية حق الإبحار في البحر وحرية التّموين من القمح الصقلّي مقابل

(117) انظر ، R. H. IDRIS, *Ibid*, pp 69 et 71 وانظر أيضا ، G. JEHEL, *La Méditerranée médiévale de 350 à 1450*. Armand Colin, Paris, 1992, pp 113 et 133.

(118) انظر ، G. JEHEL, *Ibid*.

(119) انظر أعلاه ص 64.

(120) انظر : M. J. VIGUERA, "Le Maghreb Méridien : un processus de transfèrement", dans *La signification du bas Moyen-Age dans l'histoire et la culture du Monde Musulman* Edisud, Aix-en-Provence, 1978, p 311-312.

(121) انظر ، A. LAROUÏ, *L'histoire du Maghreb*, op cit, I, 200-201.

ديّة سنويّة⁽¹²²⁾، كما توطّدت العلاقات مع مملكة الأراغون. ويشهد تشييد الفنادق في الموانئ الإفريقيّة ووجود القناصل على هذه العلاقات التي تواصلت مع المستنصر، ومن بعده مع أبي فارس عبد العزيز.

كما أنّ انتعاش القرصنة في البحر الأبيض المتوسط لاسيما في خلافة أبي العباس أحمد⁽¹²³⁾ وأبي فارس عبد العزيز حيث اعتبرت ضربا من ضروب الجهاد⁽¹²⁴⁾، ساهمت هي الأخرى في هذا الازدهار الاقتصادي⁽¹²⁵⁾.

إنّ ما سيتوخّاه سلاطين بني حفص من تشييد للمؤسسات ذات الطابع الديني والثقافي (كالمدارس⁽¹²⁶⁾ والجوامع والزوايا⁽¹²⁷⁾ والمصليات)، أو ذات الطابع الاجتماعي، من أسواق وسبّالات عمومية وقنوات للري⁽¹²⁸⁾ وما ذهب إليه بعضهم من تخفيض في بعض الضرائب والمكوس والمجابي⁽¹²⁹⁾، مضافا إلى ما أنفقوه على رجال العلم

(122) لجميع هذه المعطيات انظر : BRUNSCHVIG, *Berbérie*, II, p 255-258

(123) انظر : H. R. IDRIS, *op cit*, p. 71

(124) ن. م.

(125) انظر وصف الغبريني لبجاية في عصره : « إنّ بجاية كانت بلدة غزاة وكان غزاة قطعها يدخلون إلى دواخل الجزر الرومانيّة وغيرها، ويسوقون السّبي الكثير منها، وينزل الناس لشرائه بحومة المذبح من جهة ربضها، وهناك يختمس ويقع الفصل فيه ولم يزل الحال على ذلك، ويبلغ الحال من كثرة سبي الأدميين أن يباع بيضاوان من الروم بسوداء من الوحش .. عنوان، ص 76.

(126) انظر مقال : BRUNSCHVIG, "Quelques remarques sur les medersas de Tunisie", *Revue Tunisienne*, Nelle série, 1er Trimestre 1931, n° 6; p 261-285.

(127) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(128) انظر على سبيل المثال لا الحصر تاريخ، ص 119 و 132 و 136 و 145 و 159 و DAOULATI, *Tunis sous les Hafsides*, I.N.A.A., Tunis, 1976.

(129) مثلا الوثائق (675 - 678 هـ) الذي : أمر برفع المظالم وإحراق أزمة الخطايا والمكوس والنظر ببناء جامع الزيتونة وغيره من المساجد واحسن إلى الجند : تاريخ، ص 42 . وبالنسبة لأبي فارس عبد العزيز تاريخ، ص 116 - 117.

والإصلاح وعلى هذه المؤسسات، ما كان ليتوفر لولا هذه العوامل الاقتصادية .

إلا أن هذا الازدهار الاقتصادي يبقى نسبياً وظرفياً حيث أن حجم المناقب « الاقتصادية » في المنظومة الخوارقية للفترة لشاهد على حاجة العامة لمن يؤمنها من جوع وعطش وجفاف وكما يقول جاك بيرك تعليقا على وصف المآكل « إن قوة التعبير وبلاغته يعوّضان الزهد المفروض في نمط الأكل » (130).

وقد تخلّلت الفترة الحفصية مجاعات (131) تشهد عليها حركة تطوّر سِعْرَي القمح والشّعير اللذين يمكن اعتبارهما بمثابة المقياسين أو المؤشرين ؛ ففي سنة 755 هـ / 1354 م على ما روى الزركشي « ارتفع سعر القفيز (132) من القمح أحد عشر دينارا ذهباً والشّعير إلى النّصف من ذلك » (133) وهذه ربّما إحدى أعتى الأزمات المعيشية في تلك الفترة مقارنة مثلاً مع غلاء سنة 862 هـ / 1457 م حيث « في أوائل العام المذكور أصاب الناس بتونس غلاء في الطّعام بلغ قفيز القمح أربعة دنانير والشّعير على الشّطر » (134). ومن أصداء مجاعة سنة 755 هـ أيضاً ما جاء في ترجمة الشّيببي (ت. 1380/782) في المعالم (135) : « كان زمن شدّة، القفيز من [القطنية] بأربعة دنانير ذهباً ، وفي زمانه أيضاً

(130) انظر : J. BERQUE, *L'intérieur du Maghreb*, op cit, p 80.

(131) انظر محمّد حسن، المدينة والبادية، ج 2، ص 614 - 618.

(132) القفيز يساوي 187 ليتر ، انظر : BRUNSCHWIG, *Berbérie II*, p 251.

(133) تاريخ، ص 95 وبالفعل يستفاد من المعالم IV، ص 152 أنه في زمان أبي الحسن

علي الشريف العواني (ت 758 هـ، انظر ترجمته في معالم IV، ص 149 - 155)

« حلّت أزمة معيشية بالقيروان أصبح معها قفيز الشعير يباع بستّة دنانير ذهباً.

(134) تاريخ، ص 150.

(135) معالم IV، ص 212.

« كان إذ ذاك بستة دنائير ذهباً، القفيز شعيراً » (136).

ولم تكن إفريقية وحدها ضحية هذه المجاعات حيث يذكر ابن قنفذ من جملة أحداث سنة 776 هـ : « في هذه السنة كانت المجاعة العظيمة بالمغرب وعمّ الخراب به » (137).

يروى الزركشي رؤية منسوبة إلى محمد بن عبد الستار (ت 749 هـ) (138) مفادها أنّ الفلاحة « باب من أبواب الجنة » (139). هل تهدف الرواية إلى حثّ الناس على احترام الفلاحة نتيجة لما أصابها من ركود وتقهقر إزاء استفحال ظاهرة الإضطرابات السياسية وانحرام الأمن وحض الناس على العودة إلى أريافهم لعمارتها ؟ وجاء في معالم الإيمان أنّ الفقيه القيرواني الرمّاح (140) (ت 749 هـ) كان « أفتى بجواز شركة الخمّاس بالقيروان لكمال ضرورتهم إذ لا يجدون أجيراً بحال وفعله في حرثه فأخذ خمّاساً وتبعه مفتيها بذلك شيخنا أبو محمد الشيببي (141).

إنّ تقهقر الفلاحة ليس خاصّاً بإفريقية بل وجب تعميمه على المغرب الإسلامي ككلّ (142)، وأشار ابن خلدون في مقدّمته إلى أنّ « أكثر التجّار

(136) معالم IV، ص 210 بما يدعم ما جاء في ترجمة العواني (انظر الص. السابقة هامش 134).

(137) أنس، ص 105 وهي آخر زيارته لضريح أبي مدين عند اجتيازه عليه في طريق عودته إلى « بلد قسنطينة » بعد سياحته بالمغرب الأقصى.

(138) هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الستار مدرّس بمدرسة المعرض وتولّى الخطابة بجامع الزيتونة بعد أبي موسى هارون الحميري (ت 729 هـ) تاريخ، ص 67 و 88. انظر ترجمته في دليل، ص 236-237، ونفح الطيب ج V، ص 251.

(139) تاريخ، ص 67.

(140) انظر ترجمته في معالم IV، ص 109-120.

(141) معالم IV، ص 119.

(142) انظر : M. J. VIGUERA, "Le Maghreb Mérinide", op cit, p 313.

وأهل الفلاحة في الغالب وأهل الصنائع كذلك إذا فقدوا الجاه⁽¹⁴³⁾ واقتصروا على فوائد صنائعهم فإنهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر ولا تسرع إليهم ثروة وإنما يرمقون العيش ترميقا ويدافعون ضرورة الفقر مدافعة⁽¹⁴⁴⁾. ومن الأسباب المباشرة والموجبة لتلك الخصاصة، والتي بفقدان « الجاه » بالمعنى الخلدوني للكلمة لا يملك المرء إلا أن يزرع تحتها، كثرة المجابي والضرائب المسلطة على أصحاب الفلاحة وذوي الحرف في تلك الفترة.

بلغ حجم المجابي المسلطة على ذوي الحرف حدًا قد لا نعيه إلا بمناسبة مبادرة أحد الخلفاء إلى إعفاء الناس منها، أو تركها. إن تعداد الزركشي لما « ترك من المجابي » « لوجه الله » من طرف السلطان الحفصي أبي فارس عبد العزيز (796 - 837 هـ) يعطينا فكرة عما كان يزرع تحته أصحاب الحرف من مكوس وضرائب مما يفسر إلى حد بعيد مدى حقد العامة على القواد ورموز الدولة ومدى سعيهم إلى الأولياء لكي يشفعوا بهم لدى السلطان أو الوالي أو عامل المخزن، وظاهرة طلب اللجوء إلى الزوايا التي أصبحت فضاء حرما، للهروب من دفع المترتب عليهم من مجابي⁽¹⁴⁵⁾.

ويذكر ابن ناجي أنه قبل حكم السلطان أبي فارس عبد العزيز (796 - 837 هـ) كان « يؤدى ربع درهم على كلّ جزة » عند دخول سوق الصوف. وكانت النساء يتدخلن من الولي الصدفي⁽¹⁴⁶⁾ (ت 704 هـ) قد أعفيت من دفعه - مما يدلّ على مدى ما أصبح للأولياء من سلطان

(143) الجاه كما حدّده ابن خلدون هو « القدرة الحاملة للبشر على التصرف في من تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة (...) وفاقد الجاه وإن كان له مال فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله أو ماله ونسبة معيه .. المقدمة، دار الجليل، بيروت، ص 433.

(144) ن. م.

(145) تاريخ ، ص 116 - 117.

(146) هو أبو إسحاق إبراهيم بن عبد السلام المسراتي أحد أولياء القيروان انظر ترجمته في معالم IV، ص 91 - 95.

خلال المئة الثامنة هـ . ، فلما جاء أبو فارس إلى الحكم سنة 796 هـ فإنه « ألحق الرجال بالنساء فصار مسرّحا » ⁽¹⁴⁷⁾ . أمّا « أداء الجراد » فمصدره أنّ أهل تونس كانوا استأجروا في أواخر المئة السابعة هـ ⁽¹⁴⁸⁾ اجراء لإبعاد الجراد عن غاباتهم بمعلوم قدره 50 ألف دينار دراهم فأجبروا فيما بعد من طرف أعوان السلطان على دفع هذا الأداء كل عام ⁽¹⁴⁹⁾ .

ولكي نتبين ما كانت تبلغه أحيانا المجاعة في تلك الفترة من حدة نورد رواية التجاني في رحلته لنكبة سگان برقة ⁽¹⁵⁰⁾ وكيف اضطروا إلى أكل لحوم البشر : « وتواتر لدينا الخبر عن جذب برقة وفتنة أهلها (..) أنّ ركبا فيه نيف على سبعمائة نسمة جاء من برقة وأنه لم يخلص منه حاشا مائة أو نحوها وأنّ سبب ذلك أنهم لم يجدوا هنالك ما يقتاتون به حاشا لحوم الحيات فعدا عليهم سمها فأهلكهم (..) كانوا يمرّون في كثير من أرضها بالأحياء والخيام فيها مضروبة وجميع من في تلك الخيام موتى من رجال ونساء وأطفال إلى غير ذلك بما يحكونه من بيع من بقي في تلك الأحياء من الأحياء للناس وأكلهم للحومهم » ⁽¹⁵¹⁾ .

د - الانهيار الديمغرافي . ثم درجوا كلهم في

الطاعون الجارف ، ⁽¹⁵²⁾

يرى محمد الطالباني أنّ إفريقيّة كانت تشكو إنيارا ديمغرافيا ابتداء من منتصف القرن الثامن هـ/14م وجعل منها « منطقة ضعف خفيف ،

(147) ن . م . ص 91 .

(148) حسب ما نستنتج من سياق رواية صاحب المعالم .

(149) ن . م . ص 94 .

(150) من أعمال طرابلس .

(151) رحلة . ص 192 .

(152) ابن خلدون التّحريف ، ص 19 .

أي قطب جلب بشري لا دفع⁽¹⁵³⁾ خاصة في قطاعي التجارة والصناعة
زيادة على الحقل الثقافي والإدارة والبلاط.

ولا شك أن تفشّي وباء الطاعون الأسود خلال سنتي 748 - 749 هـ
وفي سنة 847 هـ ساهم إلى حدّ بعيد في تفاقم هذا الإنهيار⁽¹⁵⁴⁾، حيث
ذكر المؤرّخون العرب عند حديثهم عن تأثير المرض في بلاد المغرب أن
الجثث كانت متناثرة في الجبال والسهول والمدن وأنّ الوباء قضى على
المواشي⁽¹⁵⁵⁾ وقد ذهب ضحية وباء سنة 748 - 749 هـ العديد من أفراد
النخبة بإفريقيّة، ففيه توفي كلّ من محمّد بن عبد السلام
الحواري⁽¹⁵⁶⁾ والمفتي محمّد بن هارون الكناني⁽¹⁵⁷⁾ ومحمّد بن يحيى
بن الحباب⁽¹⁵⁸⁾ وإمام جامع الزيتونة محمّد بن عبد الستار
التميمي⁽¹⁵⁹⁾ ومحمّد بن عبد الرّحمان القيسي الرّمّاح ووالدا
ابن خلدون⁽¹⁶⁰⁾، هذا ورافقت وباء سنة 847 هـ الذي ازداد حدة سنة
857 هـ مجاعة في تونس⁽¹⁶¹⁾.

-
- (153) الطالبي . الهجرة الأندلسيّة . . الم . الم . ص 51، انظر أيضا :
A. LAROU, *L'histoire du Maghreb, op cit*, p 199 الذي يعمم الظاهرة على المغرب ككلّ.
- (154) حول هذه المسألة وانعكاساتها الديمغرافية والاقتصادية انظر محمّد حسن، المدينة
والبادية، الم . الم . ج 2، ص 605 - 612.
- (155) انظر بهذا الخصوص : G. WIETT, "La grande peste noire en Syrie et en Egypte", dans :
Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi PROVENÇAL, Maisonneuve et Larose,
Paris, 1962, T. I. p 372.
- (156) سبق التعريف به.
- (157) هو أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن هارون الكناني انظر حوله تاريخ، ص 88
وكتاب الوفيات، ص 354 ونفح الطيب ج ٧، ص 251.
- (158) هو أبو عبد الله محمّد بن يحيى بن عمر المعافري المعروف بابن الحباب، عنه أخذ ابن
عرفة الجدل والمنطق والنحو ونقل عنه في مختصره كما قرأ عليه ابن عبد السلام،
انظر ترجمته في نيل، ص 239 كما ذكره الزركشي في تاريخه، ص 87 والوزير
السراج في حله ج ١، ص 687 - 688 لكنه جعل وفاته سنة 741 هـ.
- (159) سبق التعريف به.
- (160) التعريف، ص 55.
- (161) سنة 862 هـ ، انظر أعلاه.

هـ - الحياة الثقافية ، أزمة أم تجديد ؟

أشرنا أعلاه إلى أنّ ما يطبع الحياة الثقافية هو إزدواجيتها أي تعايش مظاهر من فكر مترهل ومقلّد، أطنب برونشفيك BRUNSCHVIG في وصف مظاهره وإفرازاته في الفصل الذي خصّصه للحياة الثقافية والفكرية في إفريقية في العهد الحفصي⁽¹⁶²⁾، ومظاهر من فكر مجدّد يتمثل بالذات في نظرية ابن خلدون في التاريخ وفي الاجتماع، كما يمكن اعتبار ما شهدته الفترة من انتاج صوفي⁽¹⁶³⁾ وصوفي - أدبيّ مظهرا من مظاهر التجديد الفكري والثقافي انتعش بفضل عملية الاختمار الفكري والديني التي كانت تشهدها إفريقية، محطّ مختلف التأثيرات والتيارات بحكم موقعها المميّز في حركة سير الرجال والأفكار بين المغرب والمشرق. ولئن لا يكتنف كتب التاريخ للأسرة الحاكمة كالفارسية، والأدلة البيّنة النورانية، وتاريخ الدولتين - رغم أهميتها الإخبارية بغياب أرشيف الدولة الحفصية - وجه من الطرافة، فإنّ مصنّفا في أدب الرحلة وهو رحلة التجاني يمكن اعتباره منوغرافيا حقيقية لإفريقية « الداخلية »، بواديهما وجبالها وسباسبها، بل تكاد تكون عملا « إثنوغرافيا » لاسيما عندما يصف التجاني إقامته بين « المقدّمين » وهم جماعة من البربر الخوارج في نواحي غمراسن⁽¹⁶⁴⁾.

وحتّى العلوم الدينية « التقليديّة » لاسيما منها علوم الحديث والقرآن، فإنّها علاوة على ما شهدته من نهضة وانتشار بفضل حركة تشييد المدارس التي تعتبر الحقبة الحفصية بمثابة الحقبة المؤسسة لهذا النمط من

(162) انظر ، BRUNSCHVIG, *la Berbérie* II, p 352 - 416.

(163) إنّ هذا الإنتاج كان محدودا في الفترة الممتدّة من المئة الرابعة إلى المئة السادسة هـ، انظر ن. سلامة عامري، *التصوّف في إفريقية في العهد الحفصي من القرن 7 هـ / 13 م إلى نهاية القرن 9 هـ / 15 م*، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس الأولى 1996، ج 1، ص 91 - 144.

(164) رحلة ، ص 187 - 188.

الوُستات ليس فقط بالنسبة لإفريقية بل أيضا بالنسبة للمغرب الإسلامي، حيث أنّ أوّل مدرسة - الشّماعيّة - شوهدت فيها ⁽¹⁶⁵⁾ - وهذا في حدّ ذاته يعتبر عنصر تجديد - ، فإنّ الفقه المالكي سوف يعرف هو الآخر لاسيّما مع الإمام ابن عرفة وتلامذته حركيّة وحيويّة تسهم مع ما ذكرناه أعلاه بخصوص ابن خلدون في جعل القرن الثامن هـ/14م قرنا عظيم الشأن على الصّعيد الفكري والثقافي وحيث بلغت فيه الحياة الفكريّة في العهد الحفصي ذروتها.

إلاّ أنّه يبدو من الوصف الذي تركه العبدري عند اجتيازه على إفريقية سنة 688 هـ و 690 هـ أنّ الوضع الثقافي كان يشكو في تلك الفترة من مظاهر الأزمة، مع ضرورة التحريّ إزاء هذه الشّهادة نتيجة لنظرة التّعالّي والاحتقار التي كان جماعة الأندلس ينظرون بها إلى إفريقية ⁽¹⁶⁶⁾.

فلئن أطنب في وصف عمارة تونس بشتّى أنواع العلوم ⁽¹⁶⁷⁾، نراه يجمع بقيّة أنحاء إفريقية تحت نفس الحكم السلبي : تردي العلم وركوده وتفشي الجهل. القيروان نفسها لم تسلم من هذه الرّؤية القائمة ⁽¹⁶⁸⁾.. ولم يعثر فيها من أهل العلم إلاّ على الدّبّاغ (ت 699 هـ) ⁽¹⁶⁹⁾.

(165) انظر مقال برونشفيك المذكور أعلاه. "Quelques remarques...", *op cit*, p 264 - 265.

(166) انظر عبر ٧١، ص 654 و CH. BOUYAHYA, *La vie littéraire en Ifriqiya sous les Zirides*, S. T. D. , Tunis, 1972, p 291 - 294.

(167) " ما من فن من فنون العلم إلاّ وجدت بتونس به قائما ولا مورد من موارد المعارف إلاّ رأيت بها حوله واردا وحائما وبها من أهل الرواية والدراسة عدد وافر.. الرحلة المغربية، ص 37.

(168) "خفت نفس العلم بينهم فلم يبق به رمق وكسدت سوق المعارف بينهم.. ن. م. ، ص 57.

(169) ن. م. ص 60 وهو أبو زيد عبد الرّحمان الأنصاري الأسدي ت 699 هـ كما جاء في ترجمته في معالم ١٧، ص 88 - 91 وهو صاحب كتاب معالم الإيمان في مناقب المشهورين من علماء القيروان، ن. م. ، ص 89. أحد أهم مصادر ابن ناجي، انظر ، معالم ١، ص 2، تحقيق ابراهيم شّبوح.

أمّا بجاية فهي الأخرى . قد غاض | . بحر العلم ، الذي كان بهذا البلد | (..) حتّى عاد وشالا وعفا رسمه حتّى عاد طللا وبه آحاد من طلبة العلم قد اقتصروا على مطالعة الصحف والدفاتر .⁽¹⁷⁰⁾

وطرابلس ، هي للجهل مأتم وما للعلم بها غرس . أقفرت ظاهرا وباطنا (..) استولى عليها من عربان البرّ ونصاري البحر النفاق والكفر .⁽¹⁷¹⁾ وحتّى مدرسة طرابلس الشهيرة . المستنصرية . والتي يقرّ العبدري بأنّه لم ير ، في الغرب مثلهما ، فإنّه يضيف " . (..) لولا أنّ محاسنها مقصورة على الصّورة فما يشبّ بها للعلم طفل⁽¹⁷²⁾ " .

نتبيّن مدى قسوة أحكام العبدري هذه إذا ما علمنا أنّ الفترة التي اجتاز خلالها على إفريقية وحواضرها هي الفترة التي تلت حكم كلّ من أبي زكرياء الحفصي وولده المستنصر وهما عهدان اتّسما بحياة فكريّة وأدبيّة وثقافيّة مزدهرة لاسيّما في تونس وبجاية وطرابلس والتي ليس تواجد عديد النّخب الأندلسيّة الأصل فيها بغريب عنها⁽¹⁷³⁾ .

تلك هي بإيجاز أبرز سمات الوضع السّائد بإفريقيّة زمن الحفصيّين والإطار الموضوعي الذي اندرجت ضمنه تجربة الولاية، فتأثّرت به وأثّرت فيه على النّحو الذي سنحاول أن نبينه .

(170) الرحلة المغربية، ص 23 . 24 .

(171) ن . م . ، ص 69 . 70 .

(172) ن . م . ، ص 69 . 70 .

(173) انظر محمّد حسن المدينة والبادية، م . م . ج 2، ص 584 . 601 .

الباب الثاني

الزاوية ودورها في التنشئة الاجتماعية
للولاية

إنّ حضور الأولياء في المجتمع وممارستهم الأدوار و « الوظائف » التي تنسبها إليهم كتب المناقب والتراجم، تمّ عبر عدد من « المؤسسات » بعضها موروث عن الفترة السابقة للعهد الحفصي كالمساجد والرباطات وبعضها الآخر جديد ونعني بالذات « مؤسسة » الزاوية. إنّ هذه المؤسسات، قديمها وجديدها، لعبت دورا محددا في عملية التّنشئة الاجتماعية للولاية. فكيف كان لها ذلك ؟

من مؤسسة ... إلى أخرى

لا تزال الإحاطة بظروف ظهور الزاوية بإفريقية من خلال مصادرها، ناقصة نظرا لضحالة المعلومات حولها، كما سنرى. فهل أنّ الرابطة يمكن إعتبارها «جدة» الزاوية أي شكّلت تطورا لها أم هل أنّ الزاوية في عهد ظهورها الأول بإفريقية (خلال المئة السابعة هـ/13م) هي أقرب الى الزاوية المشرقية أو الخانقاه؟ وبالتالي وقع إقتباسها من الخارج وبتأثير مشرقى؟ ولئن تعتبر المساجد وظاهرة الإنقطاع والتعبد والإحتراس فيها من رواسب مرحلة «تصوّف الأفراد»، علما بأنها كانت لاتزال حيّة في داخل إفريقية خلال المئة السابعة هـ مثلما توحى بذلك شهادة التجاني في رحلته، فإن الرباطات، تلك المؤسسة الموروثة عن الحقبة السابقة، شهدت تطورا على مستوى وظائفها وتنظيم الحياة بها، ومواردها بحيث نجحت في البقاء والتعايش مع الزاوية. ولما امتدّت دراستنا على ثلاثة قرون، إرتأينا أن ندرس هذه المؤسسات (لاسيما الزاوية والرباط) في تطورها الدياكروني أو التاريخي للإحاطة بأكبر قدر من الدقّة بما طرأ عليها منذ عهد ظهورها الأول الى نهاية الفترة الحفصية من تحولات ومن عناصر جديدة، وما حافظت عليه من هياكل ثابتة. وذلك على مستوى تأسيسها ومعالمها ووظائفها - لاسيما مقارنة مع المؤسسة الحفصية الأخرى «المدرسة» - وتنظيم الحياة بها، ومواردها، وروادها. كذلك تساءلنا هل أنّ الزاوية التونسية تختلف عن الزاوية القيروانية، وهل الزاوية في الحواضر تختلف عن الزاوية في الأرياف والمناطق الداخلية في حجمها،

في هندستها أو معالمها، في طبيعة علاقتها بالسلطة السياسية، في مواردها أو الأوقاف المحبسة عليها، في وظائفها وطبيعة روادها (مريدون أو فقراء، مسافرون، طلبة العلم، فقهاء الخ) لذلك راعينا أيضا إلى جانب العنصر التاريخي أو الدياكروني، العنصر الجغرافي إنطلاقا من المراكز الصوفية التي حددناها أي الخارطة الصوفية لإفريقية وحسب ما سمحت به مصادرها. وفي إطار مقاربتنا المقارنة للولاية بإفريقية ضمن المجال المغربي وضمن المجال الإسلامي، حاولنا أيضا القيام بمقارنات مع ما كانت عليه الزوايا والخوانق في المشرق الإسلامي في فترتنا من خلال رحلة ابن بطوطة (بالنسبة للمئة الثامنة هـ/14م) ومن خلال ما قيده ابن خلدون في تعريفه حول زوايا ومدارس القاهرة ووصفه للخانقاة البيبرسية التي وُلِّيَ عليها سنة 791 هـ وكذلك ما نعرفه عن الرباط البغدادي في طور ظهوره الأول (المئة الخامسة هـ/11م والسادسة هـ/12م) ورباطات المغرب الأقصى في المئة السابعة هـ/13م وما دونه ابن قنفذ خلال سياحته بالنسبة للمئة الثامنة هـ/14م.

الفصل الثالث

المؤسسات الموروثة ودورها الجديد

1 - المساجد ودورها في الحياة الصوفية بإفريقية خلال الحقبة الحفصية

من مقومات التصوف الفردي اقترانه بظاهرة الانقطاع في المساجد وملازمتها، وكذلك الدور الرئيسي الذي تلعبه المساجد في الحياة الصوفية الى جانب الرباطات والرابطات. إن ملازمة المساجد كانت تقترن بوظائف ومقومات نوجزها على النحو التالي : السكنى والاحتراس والتعبّد ومجانبة الناس والانفراد والانقطاع⁽¹⁾ ومزاولة نشاط «علمي» كإقامة مجلس، أو نشاط طقوسي كالذكر والميعاد وقراءة الأشعار والرقائق⁽²⁾. ولقد بقيت بعض المساجد بإفريقية تضطلع بهذه الوظائف خلال المئة السابعة هـ / 13م كما سنرى من خلال هذه الأمثلة، وإن أخذت أهميتها تتقلص شيئا فشيئا ابتداء من أواسط القرن السابع هـ / 13م نتيجة لإنتشار الزوايا وبداية إستقطابها للنشاط الصوفي.

أ - المسجد المقترن بوظيفة الرباط

جاء في رحلة التجاني عند اجتيازه على قرية أجاس⁽³⁾ : «ورأيت بها مسجدا يذكر أهلها أنّ له فضلا مشهورا عندهم وأنّ الدعاء مستجاب عنده وقد أظهر بعض زهادهم به الإغتراب فلازم به الرباط»⁽⁴⁾. إذن هو من المساجد القديمة الذي ستقع إعادة إحيائه في الفترة الحفصية وهنا لا يحدد التجاني المعاني التي تقترن بها وظيفة الرباط هذه أو المراقبة هل هو تعبّد فقط أم تعبّد مقرون باحتراس؟

(1) لقد ذكر التجاني بعض الأمثلة عن ظاهرة الجمع بين سكنى المساجد والاحتراس ومجانبة الناس في رحلته ، ص 220 و 247-251.

(2) يمكن العودة الى مذكرناه حول المساجد ودورها في إفريقية في الحقبة الممتدة من المئة الثالثة الى السادسة في الفصل 2 من أطروحتنا للدكتوراه ، الم. الم.

(3) جنوبي مارت رحلة ، ص 181 انظر الخارطة الملحق.

(4) رحلة ، ص 181.

ب - المسجد المقترن بوظيفتي الرباط وإحياء أرض موات

كما أشار التجاني عند اجتيازه على «سواني خلف الله» في طريقهم من جربة إلى قابس إلى أحد «مرابطي العرب» الذي ينسب الموضع «وهو من تلامذة الشيخ أبي عيسى العموري (ت 673 هـ) ⁽⁵⁾». كان ابنتي هناك مسجدا رسمه إلى الآن باق وأحى بمقبرته أرضا مواتا ⁽⁶⁾، مما يؤكد ما ذهبنا إليه حول تراجع هذه الظاهرة بحيث لما مرّ عليه التجاني سنة 707 هـ كان على ما يبدو خالٍ وإن كان رسمه لا يزال باقٍ . والجدير بالذكر هنا أنّ الموضع سيعرف بـ «سواني خلف الله» لا بمسجده بحيث غلبت الوظيفة الإقتصادية هنا على الوظيفة الدينية، والمعلم الفلاحي على المعلم الديني؛ وهذه ليست المرة الأولى التي تقترن فيها وظيفة المراقبة بإحياء الأرض وإقامة السواني، لا سيما في هذه الجهات حيث ذكر التجاني عند اجتيازه على وادي الزركين ⁽⁷⁾ «وهناك سواني لبعض المرابطين تسقى من آبار هناك عذبة» ⁽⁸⁾ ولنا عودة إلى هذه المسألة.

ج - المسجد المقترن بالموقع الحصين والانفراد لكن دون سكنى الولي فيه

لقد ذكر التجاني في رحلته مسجد أبي محمد عبد الجليل الحكيمي (ت 685 هـ) ⁽⁹⁾، الذي كان انفراد فيه بنفسه (..) وهذا المسجد من المحارس القديمة البناء المفرطة الحصانة ⁽¹⁰⁾. أما سكنى الولي فكانت

(5) مؤسس زاوية أولاد سهيل بوطن طرابلس التي تأتي على ذكرها بعد حين . رحلة ، ص 213.

(6) ن . م . ص 132.

(7) جنوبي قابس .

(8) رحلة ، ص 320 .

(9) الذي زار التجاني قبره سنة 707 هـ خارج غابة زنزور من أعمال طرابلس ن . م . ص 219.

(10) ن . م .

«بيت يجاور مسجده (..) انما أضيف اليه لسكناء به، وبنائه الى جانبه،⁽¹¹⁾ وهو الذي دفن فيه الولي بعد موته.

إذن من الواضح هنا أنه وقع «إحتلال» موضع قديم . لكن هل أن هذا «الإحتلال» رافقه تغير في الوظيفة القديمة التي نستنتج من كلام التجاني أنها كانت تجمع الى جانب سكنى الولي، بين الإحتراس - من هنا الإفراط في الحصانة - ومجانبة الناس؛ وعلى هذا الساحل [وهو الساحل الطرابلسي] مساجد كثيرة وهي مساكن للصالحين قديما وحديثا شهيرة (..) والساكن بها يجمع بين الإحتراس ومجانبة الناس وأكثرها من مباني ابن الأغلب مبتني المحارس من الإسكندرية الى مجاز سبته،⁽¹²⁾.

بحيث من الوظائف الثلاث القديمة - السكنى، الإحتراس، ومجانبة الناس - لم يذكر التجاني بوضوح إلا وظيفة الأفراد⁽¹³⁾، وعدم سكنى الولي بالمسجد بل بيت إبتناه خصيصا لهذا الغرض بجواره، أما الإحتراس فلا يمكن الجزم حوله؛ علما بأن الرجل من العرب الحكيميين، فهل إختار الإعتزال في هذا الموضع لإغائة المارين فيتدخل لكي يرد إليهم أبناء قومه ما قد استلبوه منهم؟ وذكر التجاني أن «أهل هذه الجهة يعظمونه كثيرا، والظاهرة منتشرة في فترتنا حيث تحدث صاحب الرحلة عن أولاد سهيل وزاويتهم الحصينة التي سكنوها» رحمة للمجتازين (..) يرجعون إليهم ما استلبتهم العرب والدبابيون يرعون لهم حق رباطهم»⁽¹⁴⁾ وكنا ذكرنا مثال غيث الحكيمي في القيروان أيضا⁽¹⁵⁾.

(11) ن. م. .

(12) ن. م. . ص 220 .

(13) وتخلّى الولي عن أبناء جنسه ن. م. ص 219 .

(14) ن. م. . ص 213 . انظر أدناه، الفقرة الخاصة بمصطلح "مرابط".

(15) انظر ترجمته في معالم IV، ص 34 - 38 .

د - المسجد الذي يبتنيه أحد الاولياء ويلزم السكنى به .

لقد أشار التجاني عند اجتيازه على طرابلس الى مسجد خطاب «بخارج المدينة من جهة شرقيها على البحر» وينسب الى خطاب البرقي المكنى بأبي نزار^(١٥). إلا أن الظاهرة كما ذكرنا في تراجع حيث أن بقية المساجد التي يذكرها التجاني خارج طرابلس^(١٧) هي من المساجد القديمة والتي تزار في وقته لبركتها وفضلها، مثل مسجد الشعاب الذي يصفه التجاني عند مروره عليه بأنه «خال لاعماره به» وهو المسجد المنسوب الى أبي محمد عبد الله الشعاب (ت 243 هـ)^(١٨).

إلا أنه لا بدّ من الإشارة الى أن هذا التقليد لم ينقطع بشكل فجئي بل بقيت عيّنات عنه في بداية الفترة الحفصية، فحتى أبو يوسف الدهماني (ت 621 هـ) وإن لا يُنسب إليه بناء مسجد، فإنه سكن أحد المساجد بالوردانين^(١٩) كما تذكر مناقبه جلوسه في مسجد بزويلة والمهدية صحبة عبد العزيز المهدوي (ت 621 هـ)^(٢٠).

هـ - المسجد في الخواضر وإقترانه بظواهر الإنقطاع والعبادة

لقد ذكر ابن ناجي في معالم الايمان أبا الحسن علي بن عبد العزيز الهواري (ت 660 هـ) الذي «عمر [مسجد السبت] بالقيروان بعد

(16) أمّا عن فترة حياته فنستنتج أنه ربّما من اولياء المئة السابعة هـ حيث أن التجاني استقى أخباره مباشرة من عاصره، وأخبرني الخياري عنه أيضا قال «قال لي بينما أنا سائر في البرية، رحلة، ص 248.

(17) ن. م. ، ص 247 - 251.

(18) «نسب (..) إليه لأنه هو الذي أتمّ بناءه ولزم السكنى به»، أمّا في زمن التجاني فإنها «مشهورة بالفضل مزورة للبركة»، ن. م. ، ص 247. من بينها أيضا «مسجد الجدة» (ص 249 - 250) ومسجد المجاز (ص 251).

(19) بين سوسة وجسمال «هي القرية التي أزمع أهلها على قتل الشيخ الصالح أبي يوسف الدهماني (..) أيام سكناه بمسجد غانم على قرب منهم» رحلة، ص 56.

(20) معالم III، ص 220.

خرابه وانقطع فيه للعبادة ويأتيه الصلحاء فيه للعبادة والإنقطاع،⁽²¹⁾ ويضيف أنه دفن فيه مما يؤكد ملازمته له وانتسابه إليه، إذن هذا مسجد قديم وقعت إعادة إعمارهم. أمّا وظيفته وميعاده الذي اشتهر به كل يوم سبت - من هنا تسميته - في المرحلة السابقة لفترتنا، والذي كانت تقرأ فيه الرقائق والاشعار⁽²²⁾، فربما اقتصرت في زمن المترجم له على التعبد والإنقطاع. هل أن الهواري سكن أيضا المسجد، لا يذكر ابن ناجي ذلك بوضوح.

ومن رواسب تقليد الإنقطاع في المساجد في بجاية في نفس الفترة (المئة السابعة هـ/13م) ما ذكره الغبريني في سياق ترجمته لأبي زكرياء المرجاني الموصلية⁽²³⁾ ومسجده الذي يجتمع فيه إليه المسجد المشهور الآن أي زمن تحرير عنوان الدراية بين 690 هـ و 704 هـ⁽²⁴⁾ بحومة اللؤلؤة المعروف الآن بمسجد المرجاني وكان يجتمع إليه فيه الأفاضل والصلحاء المتعبدون،⁽²⁵⁾ كما ذكر أبا النجم هلال بن يونس الذي كان ملازما للجامع الأعظم ليله ونهاره للعبادة والدراسة والقراءة،، أمّا داره فكان لا يأتيها إلا «أوقات الغداء والعشاء»⁽²⁶⁾، وكذلك أبو تمام الواعظ الوهراني الذي كان جلوسه بالجامع الأعظم،⁽²⁷⁾ إن هذه الظاهرة

(21) معالم ١٧، ص 20.

(22) راجع حوله معالم ١، ص 31 - 32.

(23) نحن لم نقف له على تاريخ لكن إدراج ترجمته قبيل ترجمة أبي النجم هلال بن يونس من أصحاب أبي زكرياء الزواوي (ت 611 هـ) (عنوان، ص 169) يجعلنا نعتقد أنه ربّما من أولياء المئة السابعة.

(24) انظر عنوان، ص 54 بالنسبة للتاريخ الأول، أمّا 704 هـ فهو تاريخ وفاة الغبريني عنوان، ص 142 وعبر ١٧، ط. ب، ص 462.

(25) عنوان، ص 165.

(26) ن. م.، ص 169.

(27) ن. م.

على تراجعها، سوف تستمر رواسب عنها حتى في المئة الثامنة هـ/14م، وإن هي أصبحت أشبه بالظواهر المعزولة فهذا أبو مروان عبد الملك الدكالي المغربي (من أولياء المئة الثامنة هـ / 14م) ⁽²⁸⁾، لا يبرح من الجامع ليس له موضع يُعرف به غير الجامع الاعظم، ⁽²⁹⁾.

و . المسجد كمركز للنشاط الصوفي أو التربوي

لقد بقيت المساجد مركزا يزاوُل فيه الأولياء والصوفية نشاطهم الصوفي خلال المئة السابعة هـ / 13م في حواضر إفريقية حيث في تونس مثلا لم نقف على زاوية لأبي سعيد الباجي (ت 628 هـ) بل كان يُعرف بمسجده الذي يقيم فيه مجلسه ⁽³⁰⁾، والذي كان يلزمه كما يلزمه به أصحابه ومريدوه ⁽³¹⁾.

وفي بجاية في نفس الفترة تقريبا يروي الغبريني كيف أن الحرالي (ت 638 هـ) «أراد الجلوس بمسجد الفقيه أبي زكرياء الزواوي، ⁽³²⁾».

ومن الأمثلة الأخرى مثال عبد الوهاب المزوغي (ت 675 هـ) من نزلاء مدينة تونس ومن أصحاب أبي الحسن الشاذلي، تفيد مناقبه أنه كان «يقري الإخوان بمسجد أبي عبد الله محمد الانصاري بربض الاقواس خارج باب السوق من تونس (...) أقام فيه 21 سنة، ⁽³³⁾ وداره

(28) انظر ترجمته معالم IV، ص 99 - 100.

(29) ن. م.

(30) مناقب أبي سعيد الباجي (م) 18105، ص 47 ب.

(31) «كان ملازما للشيخ (...) مدة طويلة بمسجده، (ن. م. ص 46 ب) وكذلك «أبو يعقوب الحمدي وهو إمام جامع سيدي أبي سعيد وكان يصلي وراءه (مناقب أبي هلال عياد بن مخلوف (م) 18555، ص 6 ب). ومن كان أيضا «إماما له مدة طويلة بمسجده الشيخ الصالح الفقيه المقرئ أبو عبد الله محمد بن يوسف النحوي، (مناقب أبي سعيد الباجي (م) 18419 ص 43 ب).

(32) عنوان، ص 151 - 152 حول موقع هذا المسجد بـ «حومة اللؤلؤة، انظر BRUNSCHVIG, *La Berbérie I, op cit*, p 381.

(33) مناقب عبد الوهاب المزوغي (م) 18555، ص 122 ب.

كانت بازاء المسجد ⁽³⁴⁾ أما مجلسه فكان يؤمّه «أهل الفقه والتصوف»
على حدّ سواء ⁽³⁵⁾.

وحتى خلال المئة الثامنة هـ/14م فقد كانت بعض المواعيد ⁽³⁶⁾ لا تزال
تقام في المساجد حيث نذكر على سبيل المثال أبا العباس أحمد الانصاري
الدبّاغ من المعاصرين للشيخ الرمّاح (ت 749) ⁽³⁷⁾، كان يعمل الميعد
بالمسجد المعروف بمسجد الدبّاغ المعروف به وبأسلافه، ⁽³⁸⁾.

2 - الرابطة ووظائفها

هي أيضا من المؤسسات القديمة والسابقة للفترة الحفصية والتي
عرفها المغرب الإسلامي ككل منذ الفترة الموحدية على الأقل حيث ذكر
الزركشي «رابطة، المهدي ابن تومرت» ⁽³⁹⁾.

أ - التقليد المغربي :

ففي المغرب الأقصى ذكر التادلي ابن الزيّات تسع رابطات ⁽⁴⁰⁾ أمّا
تحديد مفهوم هذه الرابطة ووظائفها كما تبدو من خلال كتاب التشوّف
فيمكن ايجازها كالتالي :

- قد تكون الرابطة مسجدا حيث أورد محقق التشوّف عن
صاحب المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد

(34) ن . م .

(35) ن . م .

(36) جمع ميعاد وهو الوقت (في الغالب يكون مضبوطا وثابتا) الذي يجلس فيه الشيخ للذكر
أو الإقراء أو التدريس أو الفتيا.

(37) سبق ذكره، انظر ترجمته في معالم IV، ص 120.

(38) ن . م .، ص 142.

(39) تاريخ، ص 5.

(40) تشوّف ، ص 110 و 166 و 305 و 330 و 368 و 412 و 433.

صالح⁽⁴¹⁾ في تعريفه برابطة تامرنوت: «هو مسجد مبارك لم يزل الشيخ [أبو محمد صالح] قبل بناء الرباط يتحنّث فيه دائما وهو قرب البحر بآسفي»⁽⁴²⁾ وجاء في إحدى التراجم في التشوّف «صليت المغرب في رابطة أبي إسحاق التي هي داخل باب ايلان (..) فسلم قبلي وخرج من المسجد (..) فصعد في درج بسطح المسجد»⁽⁴³⁾.

- وقد تكون الرابطة مقر سكنى الولي أو الصالح: «إعتكف عندي⁽⁴⁴⁾ أبو العباس التوزري (ت 610 هـ) برابطة أنبدور خارج مدينة سجماسة فدخلت عليه بين العشائين فدفع لي جاما فيه خبز ولحم...»⁽⁴⁵⁾ وجاء في ترجمة أخرى «نمت البارحة برابطة تامنغاطت على قرب من ساحل انفا»⁽⁴⁶⁾.

- والرابطة هي أيضا ضريح الولي «فرابطة أبي إسحاق» معروفة أيضا بـ «ضريح سيدي إسحاق المراكشي»⁽⁴⁷⁾، «ورابطة التونسي» هي ضريح أبي محمد عبد السلام التونسي⁽⁴⁸⁾ بالعبّاد من ضواحي تلمسان «دفن (..) بالعبّاد في الرابطة المعروفة برابطة التونسي»⁽⁴⁹⁾، و«رابطة الغار» دفن عندها أبو يعقوب يوسف ابن علي المبتلى (ت 593 هـ) من

(41) المخطوط بالرباط.

(42) التشوّف ، ص 433 هامش (359).

(43) التشوّف ، ص 305.

(44) هو أبو زكرياء يحيى بن ميمون (ت 601 هـ)، ن. م. ، ص 414.

(45) ن. م. ، ص 412.

(46) ن. م. ، ص 166.

(47) ن. م. ، ص 305 هامش 803.

(48) تمظر ترجمته في التشوّف ، ص 110 - 112.

(49) ن. م. ، ص 110.

أولياء مراكش : «هي مدفنه المعروف خارج سور مراكش في الحي الذي يحمل إسمه»⁽⁵⁰⁾ كذلك دفن فيها أبو عمران الهسكوري الأسود (ت 590 هـ)⁽⁵¹⁾، وأخيرا «رابطه القدم» التي نقلت إليها ملالة بنت زيادة الله ، أبا موسى الدكالي بعد أن حضرت له قبراً وعملت عليه قبة أنفقت عليها خمسمائة دينار،⁽⁵²⁾.

. والرابطة هي أيضا المكان الذي يجتمع فيه الصالحون حيث جاء في إحدى التراجم في كتاب *التشوف* «فقدت مع أبي عبد الله برابطة زرهون في جماعة من الصالحين»⁽⁵³⁾.

ب - التقليد الإفريقي

نفس هذه الوظيفة نقف عليها بالنسبة لبعض الرابطات بإفريقية يجتمع فيها الصالحون للتعبّد والصلاة وتلاوة الأوراد فهذا أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الأنصاري⁽⁵⁴⁾ يُنسب إليه قوله «كنت ليلة ببجاية برابطة الزيّات وكان معي أبو علي منصور الملياني فقمنا إلى وردنا في ليلة مقمرة...»⁽⁵⁵⁾. وقد ذكر الغبريني في سياق ترجمته لأبي الحسن علي بن أبي نصر فتح بن عبد الله (ت 652 هـ) : «له رابطة بخارج باب أمسيون وهي اليوم [أي زمن المؤلف ت 704 هـ] دائرة»⁽⁵⁶⁾، ويتضح من كلام الغبريني أن هذه الرابطة لم تكن ضريح

(50) ن . م . ص 312.

(51) ن . م . ص 343.

(52) ن . م . ص 207.

(53) ن . م . ص 368.

(54) من كبار تلامذة [أبي مدين] وكثير الرواية عنه، أنس، ص 37.

(55) التشوف، ص 330 وأنس، ص 37.

(56) عنوان، ص 143.

الولي حيث أن قبره « بمقربة من قبر الفقيه أبي زكرياء الزواوي »⁽⁵⁷⁾ بل ربما كانت المكان الذي ينقطع فيه حيث جاء في ترجمته: «إنقطع في آخر عمره عن الناس ومازال منقطعا»⁽⁵⁸⁾ وكذلك وجب تمييز هذه الرابطة عن منزل الولي حيث يفيدنا صاحب *عنوان الدراية* أن «ملك الوقت [كان] يزوره في منزله، وأنه كانت له بنات «كنّ متسترات»⁽⁵⁹⁾.

إن مؤسسة اضطلعت بهذا العدد من الوظائف - المسجد، المكان الذي ينقطع فيه ولي، أو الذي تجتمع فيه إليه جماعة من الصالحين، الضريح الذي يدفن فيه - وعرفت إنتشارا في كامل أنحاء المغرب الإسلامي - حيث رأينا عيّنات عنها في كل من المغرب الأقصى والأوسط وإفريقية - هل يمكن اعتبارها الأب الشرعي لمؤسسة الزاوية أي هل أن الزاوية الإفريقية وربما حتى المغربية بصفة أعم هي تطوير لمؤسسة الرابطة أم هل أنها نتاج لعملية تلقيح أو تأثير مصدره المشرق الإسلامي؟

هذا مع العلم أن مؤسسة الرابطة وجدت هي الأخرى بالشرق كمؤسسة مستقلة ومعاصرة للزاوية وذلك خلال المئة الثامنة هـ / 14م حيث عاين ابن بطوطة إحدى هذه الرابطات في جبل لمعان على ساحل ظفار، بينها وبين عمان : «صعدنله [أي الجبل] إلى هذه الرابطة»، ويصفها ابن بطوطة بأنها «مبنية بالحجارة وسقفها من عظام السمك بخارجها غدير ماء يجتمع من المطر (..) كان فيها شيخ (..) عليه مرقعة وقلنسوة لبد وليس معه ركوة ولا إبريق ولا عكاز ولا

(57) ن. م. ، ص 142.

(58) ن. م.

(59) ن. م.

نعل،⁽⁶⁰⁾ كما عاين في عبّادان بالعراق «رابطة تعرف بالنسبة الى الخضر والياس وبازائها زاوية يسكنها أربعة من الفقراء بأولادهم يخدمون الرابطة والزاوية ويتعيشون من فتوحات الناس،⁽⁶¹⁾ فلئن نستنتج إقتران الرابطة الأولى التي ذكرها ابن بطوطة بوظيفة الإنقطاع، شأنها شأن بعض رابطات المغرب الإسلامي التي ذكرناها لا سيما رابطة أبي الحسن علي ببجاية، لم نتمكن من الوقوف على وظيفة الرابطة الثانية لا سيما مقارنة مع الزاوية المجاورة لها والتي اختصّت دون الرابطة بسكنى الفقراء الأربعة بها بحيث ربما كانت مجرد موضع مقدّس يزار لفضله وبركته نظرا لإقترانه بالتقليد الحضري.

مهما يكن من أمر، إن الرابطة تبدو مع الرباط من المؤسسات المتجذرة بإفريقية والمعهودة لدى العامة والخاصة بها لدرجة أن التجاني عندما سيجتاز سنة 707 هـ على زاوية أولاد سهيل - وقد عُرف الموضع نسبة إلى الزاوية ولنا عودة إلى هذا الموضوع - لم يجد وسيلة إلى وصفها إلاّ بنعتها بما كان معروفا وشائعا فقال : «وهي رابطة حصينة يحفّ بها شجر كثير من التين والرمّان والخوخ وغير ذلك، ولها أرض متسعة تعرف بالسابرية،⁽⁶²⁾».

إنّ ضحالة المعلومات حول هذه المؤسسة في المصادر الإفريقية لا تسمح لنا بتكوين فكرة واضحة عنها لا سيما في علاقتها بالزاوية وبالظروف التاريخية التي حفت بظهور هذه الأخيرة. إن ما ذكره الغبريني حول رابطة أبي الحسن علي بن أبي نصر (ت 652 هـ) واندثارها زمن تأليفه **لعنوان الدراية** يمكن أن يفسّر على أن المؤسسة لم

(60) وجميعها من الأدوات اللازمة للصوفية المتجربين (رحلة بط 267) هذا وعائين ابن

بطوطة رابطة أخرى على نفس نمط هذه بالعراق «بأعلى جبل سنجار» وشيخها لا

يفطر الا بعد أربعين يوما على قرص من الشعير، ن.م.، ص 237

(61) رحلة بط، ص 185.

(62) رحلة بط، ص 212.

تعرف تطورا بالمعنى وفي الاتجاه الذي أشرنا إليه اعلاه. والجدير بالذكر هنا أن هذه الرابطة كانت معاصرة لزاوية أبي زكرياء الزواوي (ت 611 هـ) ، والغبريني ، خلافا للتجاني ، يميز بين المصطلحين وبين المؤسسات فهنا يتحدث عن زاوية وهناك عن رابطة، كما أننا لم نقف فيما أورده من ترجمات إلا على زاويتين وقعت الإشارة إليهما بالإسم مما يضيفي مصداقية على كلامه. فهل هذا يعني أن المؤسسات مستقلتين كليا وأن مصير كل منهما مستقل عن الآخر بإفريقية لكن ربما أيضا بالمغرب الأقصى وهذا ما يحيل إليه ما ذكرناه اعلاه من «تحت» أبي محمد صالح-برابطة تامرنوت «قبل بناء الرباط، بمعنى أنه وقع هنا الإستعاضة عن مؤسسة بمؤسسة أخرى ستقوم بإحدى الوظائف التي كانت تؤديها الأولى ؟ لكن يبدو أنه لا سبيل للمقارنة بين المؤسسات الجديدة والقديمة بحيث نرجح أنه لم يقع تطوير الرابطات ولم تتحول هي نفسها إلى زوايا، بل إن بروز هذه الأخيرة يمثل ظاهرة جديدة، وربما تعايشت المؤسسات لفترة وكأننا بكل منهما تؤدي وظائف خاصة بها . وفي حين إنقرضت الرابطة واندثر رسمها بمجرد موت مؤسسها ، على غرار رابطة أبي الحسن علي بن أبي نصر ببجاية التي لم تعمّر أكثر من 50 سنة ، فإنّ الزاوية سوف تدخل في دورة الفترة الطويلة تشهد على ذلك الزوايا التي انشئت وتم تأسيسها في الفترة الحفصية والتي سوف تعبر القرون إلى يومنا هذا كزاوية ابن عروس⁽⁶³⁾ على سبيل المثال لا الحصر. وإن ما ذكرناه من امثلة مأخوذة من المشرق في هذه المسألة بالذات يدل على وجود هياكل مشتركة وتطور متجانس إلى حد ما بين شطري العالم الاسلامي ولا شك أن العدد الضئيل والمحدود جداً للرابطات التي ذكرها ابن بطوطة خلال رحلته التي انطلقت من تونس سنة 725 . 726 هـ، مقارنة بعدد الزوايا التي ذكرها، إن دل على شيء فهو على التراجع الملحوظ لهذه المؤسسة بالمشرق الاسلامي خلال المئة الثامنة هـ /

(63) انظر الصفحات التي تخصصها للزاوية العروسية في الفصل السادس من هذا الكتاب.

14م، واكتساح الزوايا. ونحن بإفريقية وباستثناء ما ذكرناه من أمثلة، لم نقف في مصادرها وخلال فترتنا على أي أثر لهذه المؤسسة مما يؤكد تراجعها إبان الفترة الحفصية لفائدة مؤسسة جديدة كلياً، الزاوية.

3 - الرباط

مؤسسة «قديمة» أخرى إلا أنها وخلافاً للرابطة التي إما ستبقى رابطة بمختلف المفاهيم التي أشرنا إليها ودون أن يلحق بها على الأرجح تطوير لوظائفها أو لحجمها أو لمعالمها، وإما ستندثر وتزول بوفاة مؤسسها كما بينا من خلال بعض الأمثلة المذكورة أعلاه، فإن الرباط هو بالذات تلك المؤسسة التي كانت على درجة من الحيوية سمحت لها بالتأقلم مع الظروف الجديدة التي سيشهدها التصوف في الفترة الحفصية.

فما هي أوجه التطور الذي عرفه الرباط بإفريقية خلال العهد الحفصي في وظائفه، وتنظيم الحياة به، وموارده، ورواده أو نزلائه، وما هي المحتويات الجديدة التي اقترنت بها وظيفة «الرباط، أو المرابطة»؟

أ - الرباط الإفريقي في المئة السابعة هـ / 13م

لا نملك معلومات تاريخية وافرة عليه باستثناء بعض الإشارات المبعثرة هنا وهناك في بعض التراجم. السؤال الذي يطرح هنا هو بالذات صفة رواد الرباطات خلال المئة السابعة هـ / 13م والدوافع التي كانت تدفعهم إلى سكنى الرباط وبالتالي الوظائف التي كانت تؤديها تلك المؤسسة وهل وقع تطور ما بالنسبة لوظائفها «القديمة» من إحتراس وجهاد وتعبّد.

* الرباط كمقر قار لسكنى العباد والصوفية

هذا ما يوحى به الخبر الذي أورده ابن قنفذ عند ذكره لأبي محمد عبد العزيز بن أبي بكر إمن أصحاب أبي مدين «دخل خلوته

بقصر المنستير وواصل أربعين يوما ، (64).

ومن الاشارات الاخرى على ملازمة الرباطات وسكنها من طرف الصوفية في أواخر المئة السادسة هـ / 12م ما جاء في معالم الايمان في ترجمة أبي يوسف الدهماني (ت 621 هـ) «سكن أبو يوسف برباط شقانس بالقيروان» (65).

إشارة أخرى أوردها ابن ناجي في ترجمته لأبي عبد الله محمد بن سحنون الدكالي (ت 696 هـ) الذي «لزم رباط سوسة إلى أن توفي» (66) وكان القديدي (ت 699 هـ) الذي كانت تربطه به علاقة حميمة، يرسل إليه نفقة تريحه من عناء الإكتساب حتى يتفرغ لمياعده للذكر والعبادة والإختلاء (67).

إبتداء من أية فترة تحديدا عادت الرباطات لتشكل مقرا قاراً للسكنى بعد أن كانت تحولت إبتداء من الحكم الفاطمي وتحت الدولة الزييرية (المئة الرابعة هـ / 10م - المئة الخامسة هـ / 11م) الى فضاءات للاقامة الموسمية ولفترات محدودة (68) ؟ لا يمكن لنا أن نجيب بدقة.

علما بأن زيارة الرباطات في المواسم والأعياد وهي الظاهرة التي عُرِفَتْ بها منذ عهد تأسيسها الأول ، كانت إستمرت على ما يبدو بل عرفت نوعا من الإبتعاش مع إعادة إحياء الرباطات إزاء تفاقم الاخطار الخارجية إبتداء من العهد الموحدوي (69)، حيث جاء في ترجمة

(64) أنس، ص 97.

(65) معالم III، ص 227 انظر أيضا ص 218 «كنت عند الشيخ برباط شقانس».

(66) معالم IV، ص 38.

(67) ن.م. ، ص 41.

(68) انظر H.R. Idris, *La Berbérie Orientale sous les Zirides Xe-XIII s*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1962, t II, p 688.

(69) تنسب معالم الايمان الى الدهماني (459 هـ - 642 هـ / 1154م - 1244م) قوله : «سرت مرة مع جماعة من بني عمي من عمل القيروان الى الهدية بنية الجهاد، معالم III، ص 215.

أبي علي سالم القديدي (ت 699 هـ) أنه صلى في إرباط المنستير
عاشوراء عندما كان في الثامنة عشرة من عمره ⁽⁷⁰⁾.

* الرباط ووظيفة الاحتراس

بالنسبة لوظيفة الإحتراس أو ملازمة الرباطات في الثغور أو على
الحدود في مواجهة «أعداء» الخارج يقول ابن ناجي في ترجمته لأبي
سعيد فرج المسراتي ⁽⁷¹⁾ «جاهد اعواما، ولزم الرباط بثغور المسلمين
مدة من السنين حتى أوهنته العبادة والكبر» ⁽⁷²⁾. فهل المقصود من هذا
الكلام ثغور إفريقية وملازمة الرباطات بها لهذه الغاية المشتركة - الجهاد
والتعبّد - وبالتالي يعتبر مؤشرا على استمرار هذه الظاهرة بل
على إعادة أحيائها كما ذكرنا ؟ ربما، حيث جاء في ترجمة القديدي
(ت 699 هـ) : «لما نزل العدو المخدول بثغر المهديّة ⁽⁷³⁾، واتصل الخبر بذلك
الى الشيخ أبي علي ففزع في جمع كبير من أهل القيروان وبني جرير
وغيرهما للجهاد، فوجد العدو نازلا بساحتها (..) فلما أقبل بمن معه
على قصر الرباط وهو قريب من المرسى الذي كان بها العدو ، ⁽⁷⁴⁾ كما
نرى أبا عبد الله محمد بن سحنون الدكالي (ت 696 هـ) المذكور أعلاه
نزىل القيروان یرتحل إلى سوسة «لحراسة المسلمين فلم يزل إلى أن
توفي ⁽⁷⁵⁾» .

(70) معالم IV ، ص 49.

(71) لم يذكر ابن ناجي تاريخ وفاته إلا أن ترجمته في معالم IV، ص 99 وردت بعد ترجمة
أبي محمد عبد الله الهسكوري (ت 716 هـ).

(72) معالم IV، ص 99.

(73) على الأرجح المقصود مجومات أراغون صقلية (التي احتلّ جزيرة جربة سنة 1284/683)

عرض شواطئ إفريقية سنة 685 - 1286/6 - 1287 انظر: H. R. IDRIS, *El 2, op cit*, p 69

(74) معالم IV، ص 69.

(75) ن. م. ، ص 38.

هل يعني هذا أنه وقعت مجرد إعادة إحياء لوظائف قديمة -حراسة، تعبّد وإختلاء وزيارة في المواسم والأعياد- لم يعترها تغيّر أو تطوّر، أقلّه في تلك الفترة (المئة السابعة هـ/13م) ؟ لقد ذكر الغبريني في سياق ترجمته للششتري (ت 668 هـ) أنه عندما حلّ بقابس «نزل برباط البحر» المعروف «بمسجد الصهريج» وأنه كان يجتمع فيه الصلحاء وأصحابهم يصلّون ويتعبّدون وينظمون فيه الأشعار الصوفية وفيه نظم الششتري قصيدة⁽⁷⁶⁾. ولئن ليست ظاهرة إجتماع الصلحاء في الرباطات ونظم الأشعار بجديدة حيث كنا عهدناها في الرباطات في عهد تأسيسها الأول⁽⁷⁷⁾، فإن نزول الششتري في الرباط الذي تحول هنا إلى مؤسسة تستقطب المسافرين والعابرين إفريقية قاصدين الحج، والششتري إجتاز على قابس في طريقه الى المشرق قادما من بجاية حيث أقام فترة - يبدولنا عنصرا جديدا وجديرا بالعناية.

* الرباط كمحط رحال المسافرين

تبدو لنا شهادة العبدري في الرحلة المغربية عند إجتيازه على رباط سوسة لدى عودته من الحج على جانب من الأهمية، بالنسبة لوظائف الرباط الإفريقي في نهاية المئة السابعة هـ / 13م : «وفيها رباط متسع عجيب مليح جدا ينزل به الحجاج والمسافرون»⁽⁷⁸⁾. لا شك أن هذه وظيفة «جديدة» لم نعهد لها في النمط «التقليدي» للرباط الإفريقي ، في حين أنها كانت معروفة بالمغرب الأقصى يضطلع بها رباط آسفي الذي أسّسه أبو محمد صالح بعد سنة 590 هـ⁽⁷⁹⁾.

(76) عنوان، ص 211.

(77) انظر الفصل II من أطروحتنا للدكتوراه، الم. : ث 109 - 112.

(78) الر، المغربية، ص 92.

H. FERHAT, *Le Maghreb aux XII^e et XIII^e siècles, les siècles de la foi*, Casablanca, 1993, (79)

p 82.

هل أنّ هذه الوظيفة دخلت إفريقية والمغرب الاسلامي بتأثير من المشرق⁽⁸⁰⁾ لا سيما التقليد الفارسي حيث كانت هذه العادة جارية، فرباط يزدُ خاص (ناحية شيراز) الذي عاينه ابن بطوطة «ينزل به المسافرون (...) وبداخله حوانيت يباع فيها كل ما يحتاجه المسافرون»⁽⁸¹⁾ ؟ حيث أننا لم نعرف بإفريقية خلال الفترة السابقة للفترة الحفصية لهذه الممارسة عهداً .

إن السؤال المطروح هنا هل كانت هنالك بالمشرق زمن رحلة ابن بطوطة زباطات متخصصة على هذا النحو بإيواء واستقبال المسافرين كرباط يزد خاص حيث انه مهياً لذلك لما يحتوي عليه من بنية قارة مستخرّة للمسافرين - الحوانيت الموجودة بداخله - ، في حين اختصّت رباطات اخرى بوظيفة الإختلاء والتعبّد وإيواء الصوفية والصالحين كرباط تل يونس الذي يفهم من وصف ابن بطوطة لمعالمه أنه كان مجعولاً لهذا الغرض «فيه بيوت كثيرة ومقاصر ومطاهر وسقايات يضم الجميع باب واحد (...) في وسطه بيت (...) يقال انه الموضع الذي به موقف يونس (...) وأهل الموصل يخرجون في كل ليلة جمعة الى هذا الرباط يتعبّدون فيه»⁽⁸²⁾. وكذلك الشأن بالنسبة لرباط الرواق، قرب مدينة واسط الذي فيه «آلاف من الفقراء، لإحدى الطوائف»⁽⁸³⁾. لا يمكن لنا من موقعنا ومن خلال هذا العمل ، الإجابة عن هذا السؤال الذي يفترض دراسة مفصّلة ومرتكزة على عدة مصادر، للرباطات وللمؤسسات التصوّف بالمشرق الإسلامي في تلك الفترة ، مع ما يتطلّبه ذلك من تحديد

(80) يُروى عن أبي محمد صالح أنّه مكث 20 سنة في الاسكندرية، ن. م.

(81) بما يؤكّد هنا مدى ارتباط هذه المؤسسة بوظيفة إضافة المسافرين، رحلة بط، ص 202 و 203.

(82) رحلة بط ، ص 236.

(83) ن. م. ، ص 184.

جغرافي حيث قد يختلف الواقع بين التقليد الخراساني والتقليد التركي والتقليد الشامي والتقليد العراقي.

مهما يكن من أمر ان نقد ابن الجوزي (ت 597 / 1200م) لما عاينه من ركون «المتأخرين، من المتعبدین في الاربطة و«استراحتهم» «من كد المعاش متشاغلين بالاكل والشرب والغناء والرقص»، وتمييزه بين هذا التطور المستحدث ووظيفة الانفراد والتعبد «للمتعبدین الماضين» التي كانت تضطلع بها هذه المؤسسة وان هو لا يجبذها أيضا، لهما دليل على ان هذا التطور كان حديث العهد بالشرق لا سيما بالعراق بناء على شهادة الفقيه الحنبلي⁽⁸⁴⁾.

أما بإفريقية وإلى حد ما بالمغرب الأقصى⁽⁸⁵⁾ كان نفس الرباط يأوي المسافرين والفقراء كرباط البحر (أو مسجد الصهريج) الذي نزل فيه الششتري (ت 668 هـ) عند اجتيازه على مدينة قابس، كما ذكرنا أعلاه والذي كان يجتمع فيه أيضا الصلحاء يصلّون ويتعبدون، وكرباط سوسة في أواخر المئة السابعة هـ / 13م الذي كان صوفي كأبي عبد الله محمد بن سحنون (ت 696 هـ) يتعبد فيه ويختلي ويعمل ميعاده، «لزمه إلى أن توفي»⁽⁸⁶⁾ متفرّغا للعبادة و«محترفا» للتصوف وذلك بفضل نفقة قارة كان يقدمها له القديدي، في نفس الوقت الذي كان يأوي إليه الحجاج والمسافرون كما جاء في شهادة العبدري الذي اجتاز عليه عند عودته من الحج سنة (690 هـ) بحيث تكون هذه إحدى خصوصيات الرباط الافريقي في المئتين السابعة هـ / 13م والثامنة هـ / 14م. كما يمكن أن نفترض أن وظيفة الإحتراس كانت أصبحت في المئة السابعة هـ / 13م في بعض رباطات

(84) تلبیس، إبلیس، ص 252.

(85) رباط آسفي مثلا الذي علاوة على فقهاءه وفقرائه كان يأوي الحجاج والمسافرين انظر : H. FERHAT, *op cit*, p 82.

(86) معالم IV، ص 38.

المشرق ثانوية أو مجرد احتمال يقع التحسب له، بحيث وقع الاحتفاظ بهذه الوظيفة في النسق المعماري للرباطات وفي طابعها الحصين ، في حين قد تكون الوظيفة الرئيسية للرباط أصبحت إيواء المسافرين الذين بُنيت لفائدتهم حوانيت داخل الرباط مما يؤكد الطابع القار لا الموسمي لهذا النشاط ، في حين لم يعد الدافع الأول والهدف الأساسي من بناء الرباطات لا سيما الموجودة على الحدود، الإحتراس والدفاع والجهاد⁽⁸⁷⁾. والرباط الذي إعتمدناه هنا - رباط يزد خاص - ليس من الرباطات القديمة التي شهدت تحولا في وظائفها او في جدول الأولوية في هذه الوظائف ، لكن هو من الرباطات الحديثة البناء ، عمره الأمير محمد شاه ينجو والد السلطان إبي إسحاق ملك شيراز،⁽⁸⁸⁾.

بحيث يمكن لنا في نهاية هذه الجولة السريعة والمقارنة بين بعض رباطات إفريقية والمشرق في نهاية المئة السابعة أن نفترض أن الرباط الإفريقي كان يجمع بين عدة وظائف: الإحتراس، التعبّد والإختلاء، إيواء المسافرين والحجاج على غرار رباط سوسة، في حين يبدو الرباط بالمشرق وكأنه يظهر بمظهر المتخصص في وظيفة محدّدة، وفي بعض الحالات بطائفة محدّدة⁽⁸⁹⁾. ولا شك أن اضطلاع الرباط الإفريقي بهذه الوظائف بما فيها إيواء بشكل قار لعدد من النزلاء أصحاب الخلوات، كل ذلك أوجب حدّا أدنى من تنظيم الحياة والتسيير داخله وكذلك توفير موارد له.

(87) انظر حول الرباطات الحدودية في خراسان مثلا : J. CHABBI, "La fonction du ribât à Bagdad du Ve au début du VIIe s", *REI*, XLII, fasc. 1, 1974, p 106 .

(88) اي سلطان الوقت عند إجتياز ابن بطوطة سنة 727هـ وبالتالي يمكن اعتبار عمارة الرباط تعود الى المئة السابعة هـ / 13م ، رحلة بط. ، ص 202-203 انظر نقد ابن الجوزي لظاهرة سكنى الصوفية في اربطة ، قد بناها الظلمة وأوقفوا عليها الاموال الخبيثة، تلبس ابليس ، ص 252.

(89) وهنا يبدو رباط أبي محمد صالح بآسفي تأثر بالنمط الشرقي حيث اختص رباطه بطائفته لكن مع إيواء المسافرين أيضا.

* موارد الرباط في المئة السابعة هـ / 13 م

هل كانت للرباط الإفريقي موارد قارة على غرار ما كان يحظى به رباط آسفي خلال نفس الفترة، من فتوحات ونذور قارة ومن هبات مالية ذات شأن يقع توزيعها بشكل دوري على الفقراء نزلاء الرباط؟ إن ما أورده ابن ناجي من تخصيص القديدي نفقة لصاحبه أبي عبد الله محمد بن سحنون الدكالي (ت 696 هـ) نزيل رباط سوسة، يفترض أنه لم يكن آنذاك للرباط من موارد قارة توزع على نزلائه وتريحهم من عناء الكسب، بحيث يبدو هنا نمط التوكل الذي يحث القديدي صاحبه على توخيّه أقرب الى الخيار الفردي منه الى نمط جماعي يسلكه الرباط كمؤسسة تعيش من موارد قارة أو من أحباس كما سيصبح الشأن خلال المئة الثامنة هـ / 14 م ؛ هذا مع العلم أنه كان يستقطب آنذاك حسب شهادة العبدري الحجاج والمسافرين بما يفترض حدا أدنى من الموارد والامكانيات، إلا إذا كان يؤمن فقط المربط والمشرب لدوابهم والاستراحة لهم . ماذا عن حال بقية رباطات افريقية بالساحل في تلك الفترة ؟

أن إشارة وردت في معالم الايمان حول قصر الكنائس دون أن نتمكن من الجزم هل المقصود الحصن أو الرباط، وهو ما يحيل إليه المصطلح منذ العهد الأغلبي، أو . القرية المحصنة ، المسماة قصرا والتي وجدت في عدة جهات من إفريقية⁽⁹⁰⁾ : «سافرنا مع الشيخ أبي يوسف الدهماني مرة فاجتزنا بقصر الكنائس فصنعوا للفقراء طعاما كثيرا فأكلوا»⁽⁹¹⁾ .

يجب إنتظار المئة الثامنة هـ / 14 م حتى تصبح للرباطات موارد قارة تعيش منها، لا مجرد هبات أو عطاءات موسمية مهما بلغ

(90) محمد حسن، المدينة والبادية، الم. الم. ج 1، ص 65 - 66 و 248 : « قصر الكنائس قرية واقعة على الطريق بين القيروان والمنستير (..) حصونها القديمة حمتها من البدو المحدثين بها .. »

(91) معالم 111، ص 219.

حجمها، وهو ما نفترض أنه كان لا يزال ساريا خلال المئة السابعة هـ / 13م وحتى في نهايتها وإلا لما كان لنفقة القديدي من موجب ناهيك عن أن الزوايا أنفسها في تلك الفترة (المئة السابعة هـ / 13م) لم تحظ بعد كما سنرى بموارد عيش قارة ، ألم يُنسب السي القديدي قوله «ليلة أجد ما يأكله الفقراء، ليلة يبيتون وأبيت طاويا⁽⁹²⁾» ؟

أما بالمشرق فكانت ظاهرة توكل الأربطة وسكانها على الاوقاف والموارد القارة كما ذكرنا حسب شهادة ابن الجوزي أصبحت بعد واقعا منذ نهاية المائة السادسة هـ / 13م : «(..) يطلبون⁽⁹³⁾ الدنيا من كل ظالم ولا يتورعون عن عطاء ماكس (..) وقد لبس عليهم إبليس أن ما يصل اليكم رزقكم، فاسقطوا عن أنفسكم كلفة الورع»⁽⁹⁴⁾. وهنا لاشك أن اجازة عبد القادر الجيلاني (ت 561 هـ / 1165م) الفقيه الحنبلي والصوفي، احترام التصوف وترك الكسب والاسباب في ظل عدد من الشروط - وإن هو استثنى من كلامه سكان الأربطة - كانت عنصرا أساسيا في دفع التصوف بالمشرق في هذا الاتجاه⁽⁹⁵⁾.

أما بالنسبة لتسيير الحياة بالرباط فليست لدينا معلومات حول هذه المسألة باستثناء كنية أحد أصحاب أبي محمد عبد العزيز المهدوي وهو أبو زيد عبد الرحمان عرف بابن شيخ الرباط⁽⁹⁶⁾. هل هذه الكنية تحيل إلى تنظيم داخل الرباط وهيكله على غرار ما سنعرفه في القرن الموالي بين «شيخ الفقراء» و«خديهم»؟ لا يمكننا الجزم مع العلم أنه لا بد وأن

(92) معالم IV ، ص 52.

(93) هم «جمهور المتأخرين ، السابق ذكرهم ، المستريحين في الأربطة من كد المعاش ..»

(94) تلبيس إبليس ، ص 253 - 254 وانظر أيضا ص 407 حول «ترك الكسب ..»

(95) انظر : J. CHABBI, " Abd al- kâdir al Djilânî...", *op cit*, p 102-105

(96) معالم IV ، ص 100 - 101 علما بأن صاحب معالم الإيمان أورده في سياق ترجمته

لأولياء المئة الثامنة هـ / 14م.

تحيل الكنية إلى واقع تاريخي ملموس وإن نحن لا نزال نفتقر إلى معلومات دقيقة حوله؛ وربما عرفت الرباطات منذ تلك الفترة بداية هيكله مع إقترانها بسكنى قارة للفقراء مما إستوجب حدا أدنى من التنظيم والتسيير.

ب - الرباط الافريقي في المئة الثامنة

لمعرفة مدى التطور الذي لحق بهذه المؤسسة في غضون قرن من الزمن وتحول الرباط من مؤسسة لا تزال إلى حد بعيد تنتمي إلى فترة الزهد والتعبد والجهاد والتصوف الفردي، إلى مؤسسة مندمجة تنتمي إلى مرحلة التصوف شبه المنظم، و مدى تجسيد هذا التحول على مستوى موارد الرباطات وتنظيمها الذي سينسخ تنظيم العمل الموجود بالزوايا في نفس الفترة، نذكر شهادتين أوردهما ابن ناجي في معالم الايمان.

* موارد قارة

جاء في ترجمة أبي عفيف صالح الصدفي (ت 772 هـ) على لسان الحاج إبراهيم بن ميمون الهواري «خدم الفقراء، بقصر المنستير؛ مشيت إلى بلد الجريد نأتي بالمال الذي للقصر من غلة أحباس هناك عليه»⁽⁹⁷⁾. إن الإشارة على جانب كبير من الأهمية حيث تظهر أن التصوف، هنا من خلال إحدى مؤسساته، أصبح مندمجا في الحياة الاقتصادية والاجتماعية كما تبين مدى استعداد المجتمع الحفصي لتكريس جزء من فائضه للتكفل بهذه المؤسسات التي أصبح بإمكانها أن تسلك نمط التوكل، والملفت والطريف هنا هو المسافة التي تفصل بين المؤسسة المستفيدة - قصر المنستير - والأملك المحبسة عليها والموجودة بالجريد أي الطرف الاجتماعي المتبرع.

(97) معالم IV، ص 173. هذا ودرس محمد حسن أمودجا من الأحباس التي كانت لهذا القصر وهو وقف منشير ابن منصور بالمهدية على رباط المنستير سنة 1422/825، انظر م. حسن، المدينة والبادية، م. م. ج 1، ص 371 - 379.

أما الإشارة الثانية والتي تؤكد هذا الاتجاه فقد وردت في سياق الكلام عن الفقيه أبي عبد الله محمد بن أبي زيد «صاحب قصر المنستير، الذي كان «عنده من الفقراء نحو المائة وزاد أنه جمع لهم من الربيع ما يقوم بهم أو يقارب»⁽⁹⁸⁾ بحيث يتضح هنا أن نزلاء القصر المائة هم من سكّانه القارين الذين يتكفل الرباط [في شخص صاحبه] في الصرف عليهم وإطعامهم بحيث يتفرغون لما هم فيه من دراسة أو تعبّد.

وبالمقارنة كان ابن بطوطة قد عاين حوالي سنة 727 هـ بالمشرق الإسلامي - الذي كان عرف بعد هذا التحول - رباط مكة «يعظمه» أهل ديار الحجاز «تعظيما شديدا وينذرون له النذور وأهل الطائف يأتونه بالفواكه ومن عادتهم أن كل من له بستان من النخيل والعنب والفرسك وهو الخوخ والتين (...) يخرج منه العشر لهذا الرباط»⁽⁹⁹⁾.

• تنظيم الحياة بالرباط

نعود إلى ما ذكره ابن ناجي في معالمه حول قصر المنستير في أواخر المئة الثامنة هـ / 14م حيث يستفاد من كلامه أن سكّانه من الفقراء كان لهم شيخهم وخديهم: «فلما وصلت الكلام للحاج إبراهيم بن ميمون الهواري «خديم، القصر» للمنستير سالما قال لي شيخ الفقراء بالقصر أبو محمد عبد الله الرياحي...»⁽¹⁰⁰⁾.

حيث يبدو هنا وكأننا أمام نفس «الهيكل التنظيمي» الذي كانت تعتمد الزوايا التي كان لها هي الأخرى شيخها وفقراؤها وخديهم كما سنرى. هل هذا التنظيم يحيل الى وقوع تطوّر ما في وظيفة الرباط بإفريقية خلال المئة الثامنة هـ / 14م ؟

(98) معالم IV، ص 240.

(99) رحلة بط، ص 154.

(100) معالم IV، ص 174.

* وظيفة الرباط

إن رواية ابن ناجي تشير إلى اقتراب الرباط أكثر فاكثراً من مؤسسة الزواية مثلما عرفت إفریقیة ابتداء من المئة السابعة هـ / 13م كمكان إستقطاب للفقراء حول شيخ من الشيوخ ، يجلسون إليه ويتدرّجون على يده في طريق القوم ، وعرفت أشكالاً من تنظيم الحياة بها ومن تقسيم العمل و أصبحت شيئاً فشيئاً تعتمد على موارد قارة للعيش. وهذا يدفعنا إلى التساؤل هل إختصّ الرباط بإفریقیة بطائفة معينة كما كان الشأن منذ المئة السابعة هـ / 13م بالنسبة لبعض رباطات المغرب الأقصى مثل رباط آسفي الذي أسسه أبو محمد صالح (ت 631 هـ) والذي كانت له طائفة عاينها ابن قنفذ هي طائفة الماجرین، وربما إليه أيضاً تنتسب طائفة الحجاج⁽¹⁰¹⁾ ، وكما كان شأن بعض رباطات المشرق التي زارها ابن بطوطة كرباط الرواق قرب مدينة واسط بالعراق والذي إختص بالطائفة الأحمدية⁽¹⁰²⁾ ؟ إن ما ذكره ابن ناجي حول قصر المنستير زمن الفقيه أبي عبد الله محمد بن أبي زيد الذي يسمّيه بـ «صاحب قصر المنستير» في حين أنه كان يتحدث في السابق عن «شيخ الفقراء بالقصر»، يوحي بأن هذا الرباط إختصّ في أواخر المئة الثامنة هـ/ 14م⁽¹⁰³⁾ بـ «طائفة» معينة : «طائفة» محمد بن أبي زيد حيث يقول ابن ناجي «سلك في قصر المنستير طريق الشيخ [الجديدي ت 784 هـ] ابتداء ودواماً وعنده من الفقراء نحو المائة⁽¹⁰⁴⁾ ، وكأنا بالقصر إختصّ

(101) انظر: H. FERHAT et H. TRIKI, "Hagiographie et religion...", *op cit*, pp. 33-34 et H. FERHAT, *le Maghreb aux XII^e et XIII^e s.*, *op cit*, p 82.

(102) رحلة بط ، ص 184 على الأرجح نسبة إلى أبي العباس أحمد الرفاعي (ت 578 هـ/ 1182م) من صوفية العراق انظر ترجمته في *الاعيان ج ا*، ص 171 - 172 علماً بأن الطائفة المنسوبة إليه في المصادر هي المعروفة بالرفاعية والبطائحية (نسبة إلى البطائح بين واسط والبصرة بالعراق) انظر ابن خلكان، ن. م، ص 171 والشعراني، *الانوار القدسية*، ص 19. إلا أن ما يدعم افتراضنا هو وصف ابن بطوطة لطقوس هذه الطائفة والتي هي نفس ما عرف عن الرفاعية انظر ابن خلكان، ن. م، ص 172.

(103) إن ولد ابن زيد هذا توفي حسب ما رواه الزركشي سنة 869 هـ، تاريخ، ص 155.

(104) معالم IV، ص 240.

في تلك الفترة بأبي عبد الله بن أبي زيد، الذي أصبح يعرف بـ «صاحب قصر المنستير»، ولا بمجرد «شيخ الفقراء»، كما كان الأمر قبل ذلك في المثال الذي ذكرناه، كما أختص بفقرائه هو، يسلك بهم طريق شيخه الجديدي، ويقوم بهم أي بما يلزمهم من إطعام وغير ذلك، بحيث يبدو هنا ابن أبي زيد أقرب إلى صاحب زاوية مثل الذي عهدناه في تلك الفترة، ويقترب الرباط كمؤسسة من الزاوية في وظائفه وتنظيم الحياة به. هـ، هذه هي الحالة الوحيدة في تلك الفترة التي يختص بها رباط أو قصر بأحد الشيوخ وفقرائه دون غيرهم؟ علما بأن هذا التطور يماشي الاتجاه العام للتصوف في تلك الفترة (نهاية المئة الثامنة هـ / 14م بداية التاسعة هـ / 15م) حول إقتراب الرباط شيئا فشيئا من الزاوية واختصاص هتين المؤسستين أكثر فأكثر بطائفة محددة تسلك طريق شيخ محدد.

ج - الرباط الإفريقي خلال المئة التاسعة هـ / 15م

إننا لا نملك من خلال مصادرها معلومات تذكر حوله . إن ما ينسب إلى السلطان أبي فارس عبد العزيز (796 هـ - 837 هـ) من تشييد المحارس وترميمها إن دلّ على شيء فهو يؤكد إنتعاش وظيفة الإحتراس خلال الفترة الحفصية، ومنها بناؤه محارس جملة حوط ثغور المسلمين كمحرس إداري والحمامات وأبي الجعد ورفراف،⁽¹⁰⁵⁾ علما بأن هذه المحارس باستثناء محرس رفراف كان ذكرها الإدريسي حيث أن المقصود هنا على الأرجح هو ترميمها وإعادة إعمارها.

د - مصطلح «مرابط»، تفكير أم إتساع الحقل الدلالي ؟

هل أن «مرابط، رياض النفوس أي «المتعبّد» (..) المحتبس للحرس (..) على المسلمين»⁽¹⁰⁶⁾ و «شيخ الحصون»⁽¹⁰⁷⁾ و «كثير الحرس على

(105) تاريخ ، ص 116.

(106) رياض ال، ص 182.

(107) ن. م. ، ترجمة سعدون الخولاني (ت 324 هـ).

المسلمين»⁽¹⁰⁸⁾ هو نفس «مرابط، مناقب أبي عبد الله محمد المغربي أو تاريخ الزركشي أو رحلة التجاني أو غيرها من المصادر الحفصية ؟ فبعد أن اقترنت هذه الكلمة بمعنيي التعبد والحرس خلال فترتها التأسيسية وإلى بداية الدولة الفاطمية⁽¹⁰⁹⁾، أصبحت كما ذكرنا أعلاه مع بداية دولة بني زيري تحيل فقط إلى الإنقطاع بهدف العبادة ولم يعد «المرابطون» الذين احتفظوا بالاسم «القديم، يلزمون السكنى في القصور التي فرغت تدريجيًا ، بل أبقوا على غرفٍ فيها يأتونها في فتراتٍ معينة⁽¹¹⁰⁾. ما هي المعاني التي اقترنت بها خلال الفترة الحفصية و التي بدون الإحاطة بها لا يمكن النزول عند التطور البطيء لكن الثابت ، نحو المعنى الذي سيصبح ملازمًا لهذا المصطلح ، ابتداءً من فترة نحن عاجزون على تحديدها بدقة ، و هو المرادف لـ «الولي» .

فعلاوة على اقتران وظيفة الرباط بإحياء أرض موات والتي ذكرنا بعض الأمثلة عليها بما عاينه التجاني في رحلته⁽¹¹¹⁾ - وهي من التطورات الطريفة التي يكون من المفيد أن يتوصل المؤرخ إلى تحديد دقيق للفترة التاريخية التي تمت فيها - ، نشير إلى إقتران وظيفة الرباط بحراسة النجع من غزوات الأعراب ، بحيث ولئن وقع الاحتفاظ بالوظيفة الأصلية أي الحراسة أو الإحتراس إلا أن هذه الوظيفة لم تعد تمارس فقط ضدّ أو في وجه «أعداء» من الخارج بل أيضا لأهداف داخلية وهذا

(108) ن . م . ، ص 235.

(109) جاء في ترجمة سعدون الخولاني (ت 324 هـ) أنه ، كان يأتيهم أي بني عبيد الله الشيعي في الهناء والعزاء مداراة للقوم على المنستير وأهله ليكفّ أذاهم وشرهم (..) ولا يكون كسائر الحصون التي أخلوها وأفسدوها فكان ذلك سببا لمعاقبة المنستير. (رياض II، ص 260) وجاء في ترجمة أبي جعفر القمّودي (ت 324 هـ) أن سبب خروجه من قصر زياد ، أن عبيد الله السلطان أخلى القصر من سكّانه المرابطين وجعله مخزنا لعدّة البحر (..) فخرج إلى قصر الطوب المجاور لمدينة سوسة . ن . م . ، ص 219.

(110) أنظر H.R. IDRIS , *La berbérie orientale, op cit, t. II, p 688.*

(111) رحلة ، ص 132 و 133 و 181 و 320.

في حدّ ذاته تطور هام في محتوى الكلمة ، وربما كان هذا التطور سابقا لفترتنا حيث أن الأعراب دخلوا إفريقية زمن دولة المعز بن باديس الزيري (406 - 453 هـ) وينسب إليهم خراب القيروان سنة 449 هـ/1057 م⁽¹¹²⁾. بحيث إلى جانب إقتران وظيفة المراقبة بـبعد «داخلي» واقتصادي (حراسة النجع والزرع) ، فإنها اقترنت أيضا بـبعد إصلاحي وأخلاقي تمثل في ما عرف بتوبة الأعراب على يد هذا أو ذاك من الأولياء وبحركات كـ«السّنية» التي تمثل تجربة ولائية في الوسط الأعرابي⁽¹¹³⁾.

فبالنسبة لاقتران المراقبة بحماية النجع فلقد جاء في معالم الإيمان لابن ناجي : «فلما وصلنا وإذا بالنجع قرب القيروان ، قلت أمشي واتقرب إليها لعلّي أرى بعض المرابطين أبعثها معه»⁽¹¹⁴⁾ وهي رواية وردت في ترجمة الجديدي (ت 786 هـ) . إلا أننا وقفنا على أمثلة مبكرة أكثر حيث يروي لنا ابن ناجي أن العبيدلي (ت 748 هـ/1347م) «كان يخرج بأصحابه في الصيف للمنستير ومعهم آلة الحرب ويمشي على المكامن»⁽¹¹⁵⁾ ، ويضيف بشكل أوضح في موضع آخر : «برسم الرباط»⁽¹¹⁶⁾. أمّا الجانب الأخلاقي والإصلاحي الذي اقترنت به وظيفة الرباط هذه في أوساط الأعراب فإننا نتبينه من خلال عملية إرجاع «المظالم» . جاء في ترجمة غيث الحكيمي (ت 684 هـ/1285م)⁽¹¹⁷⁾ أنّه كان من «شجعان العرب (..) تاب على يدي الشيخ جميل [الحبيبي] وأدّى

(112) انظر معالم ج III، ص 190 وحلل ج II، ص 64 - 65 وتاريخ تونس ، ص 50.

(113) انظر أدناه.

(114) معالم ج IV ، ص 235.

(115) ن . م . ، ص 121.

(116) ن . م . ، ص 156. إذن من الواضح هنا أن عملية الرباط اقترنت بـ«الحرب» ضد «أعداء» من الداخل (هنا الأعراب) والذي يؤكد استعمال كلمة «المكامن» أي الأماكن التي كان يكمن فيها قطاع الطرق .

(117) من تلاميذ الشيخ جميل الحبيبي، انظر ترجمته في معالم IV، ص 34 - 38.

ما عليه من المظالم ومكن نفسه من القصاص،⁽¹¹⁸⁾ تماما كما كان أولاد سهيل (أبو عيسى ت 673 هـ) الذين التقاهم التجاني في رحلته (حوالي سنة 707 هـ) عند اجتيازه على وطن طرابلس والذين سبق ذكرهم «يرجعون إلى المجتازين على زاويتهم» ما استلبتهم العرب ، والدبابيون⁽¹¹⁹⁾ يراعون لهم حق رباطهم،⁽¹²⁰⁾ إذن هنا أيضا تقتزن وظيفة الرباط بالجهاد في مواجهة الأعراب ، داخل البلاد ، حيث يفيدنا التجاني أن أولاد سهيل كانوا «شحنوا إزاويتهم» بالعدد المنمنة على نحو التحبيس عليها ،⁽¹²¹⁾ مما يؤكد الوظيفة الحربية للزاوية⁽¹²²⁾ ، لكن الطريف هنا إلى جانب عنصر المواجهة العسكرية مع الأعراب وإرجاع ما استلبوه إلى أصحابه الأصليين ، اقتران وظيفة «الرباط» أو المراقبة بعنصر جديد ألا وهو «إضافة» المسافرين حيث يقول التجاني : «وخلف [أبا عيسى سهيل] في إقامة رسم هذه الزاوية أبناؤه وهم ناس صلحاء سكنوا تلك الزاوية رحمة للمجتازين بهم فإنهم يرفدونهم بما يحتاجون إليه من زاد وغيره»⁽¹²³⁾ .

إن البعد الإصلاحي الذي اقترنت به وظيفة المراقبة في الوسط الأعرابي يبدو جليا من خلال وصف ابن خلدون لحركة السنية لمؤسسها «المرباط سعادة» الرياحي⁽¹²⁴⁾ الذي عاد من المغرب «بفقه صحيح وورع وافر ونزل طولقة من بلاد الزاب وأخذ بنفسه في تغيير المنكر

(118) ن. م. ، ص 34.

(119) الجدير بالذكر أن أولاد سهيل أنفسهم هم «قوم من العمور (..) فخذ من الوشاحين».

كانوا زمن اجتياز التجاني (706 - 709 هـ) تابعين للجواري، رحلة ، ص 212 - 213.

(120) ن. م. ، ص 213.

(121) ن. م. ، ص 213.

(122) انظر أدناه.

(123) رحلة ، ص 213.

(124) هو سعادة الرياحي ت. 706 هـ، انظر عبر ، ج VI ، ص 81 - 83.

على أقاربه وعشيرته ومن عرفه أو صحبه،⁽¹²⁵⁾ ويضيف ابن خلدون :
«واشتد على قاطع الطريق من شرار البوادي،⁽¹²⁶⁾ وتأكيدا على اقتران
صفة المراقبة ووظيفة المراقبة بهذه العناصر الأخلاقية والإصلاحية
(إلى جانب العنصر العسكري) نرى ابن خلدون يصف أصحاب
سعادة بـ«المراطين، الذين «بايعوه على إقامة السنة والموت دونه
في ذلك»⁽¹²⁷⁾.

وكدليل آخر على تجاوز وظيفة المراقبة المؤسسة الأم أي مؤسسة
الرباط ، ففي نفس الفترة وفي نفس المؤسسة - الزاوية - التي كان
يمارس فيها و من خلالها أولاد سهيل «رباطهم» بوطن طرابلس ، فإن
سعادة الرياحي (ت 705 هـ / 1305م) عندما أوعز ابن مزني ، عامل
الزاب ، إلى أهل طولقة بالقبض عليه ، «خرج منها وابتنى بأنحائها زاوية
ونزل بها هو وأصحابه،⁽¹²⁸⁾ وفي سياق روايته لأحداث سنتي 703
و704 هـ يضيف ابن خلدون : « أقام الرباط بزاويته من زاب طولقة
وجمع إليه من كان معه من المراطين،⁽¹²⁹⁾ ».

هذه بعجالة بعض الأمثلة عن المسار الذي عرفته صفة المراقبة في
الفترة الحفصية والتي من صفة التصقت بمؤسسة محددة عُرفت بها
(الرباط) ، تطورت شيئا فشيئا بالتوازي مع اقتران وظيفة المراقبة بأبعاد
جديدة وبمعان لم تعهدها من قبل وما رافقها من خروج عن النطاق
الضيق للمؤسسة الأم إلى مؤسسات أخرى : المسجد ، الرابطة ، الزاوية .

(125) ن. م. ، ص 81.

(126) ن. م. ، ص 81.

(127) عبر ج VI ، ص 82.

(128) ن. م. ، ص 82.

(129) ن. م. ، ص 83.

الفصل الرَّابِع

الزاوية في طور ظهورها الأول :
المؤسسة ووظائفها

لئن تعتبر المؤسسات التي ذكرناها أعلاه من المؤسسات القديمة أو الموروثة بالنسبة للفترة الحفصية، فإن الزاوية هي مؤسسة جديدة كلياً. وإذا يمكن اعتبار أن ظهورها لأول مرة بإفريقية تم في أواخر الدولة الموحدية كما سنرى بعد حين، إلا أن إنتشارها وازدهارها في كامل أنحاء البلاد أي تعميمها لن يتم إلا في ظلّ الحكم الحفصي الذي سيسهم بدوره في نهضة هذه المؤسسة. كيف ظهرت، وكيف تطورت على مر القرون الثلاثة التي تغطيها فترتنا وفي مختلف المراكز، الصوفية، من حيث معالمها ووظائفها وروادها ومواردها وعلاقتها بالسلطة السياسية، هذا ما سنحاول الإحاطة به في الفصول التالية، مع مقارنة الزاوية بإفريقية في كل مرحلة مع قرينتها بالشرق من خلال ملاحظات ومشاهدات ابن بطوطة في رحلته وابن خلدون في تعريفه.

1 - زوايا الرعيل الاول

**** إن أقدم زاوية وقفنا عليها بإفريقية هي زاوية أبي زكرياء يحيى ابن يحيى الزواوي (ت 611 هـ) ببجاية، وهي في آن واحد أقدم إشارة إلى زاوية في مصادرها حيث يرجع تاريخ تأليف عنوان الدراية للغبريني، كما سبق وذكرنا إلى ما بين 690 و 704 هـ. والجدير بالذكر أن الغبريني لا يذكر هذه الزاوية إلا عندما يورد خبر وفاة أبي زكرياء⁽¹⁾. مما يجعلنا نفترض أن الزواوي لم يجلس في زاوية إلا في أواخر عمره أي في مطلع المئة السابعة هـ / 13م. جاء في عنوان الغبريني في سياق روايته لظروف وفاة أبي زكرياء: «ثم دخل زاويته دون أن يختم مجلسه بالدعاء المعهود منه ولما حانت صلاة الجمعة وأخذ الناس في الرواح (..) خرج على الناس من زاويته وجلس منصتاً لاستماع الخطبة فلما قضيت الصلاة نصب له كرسيه واستوى**

(1) التي استقى تفاصيلها عن الشيخ المقرئ أبي العباس ابن الخراط من أشياخ أبي زكرياء، هو وأخوه أبو عبد الله، الفقيهان الأخوان أبو عبد الله وأبو العباس الحضرميان، قرأ عليهما في قلعة بني حماد، عنوان، ص 135.

عليه (..) فحملناه وأدخلناه زاويته فبادر إليه من كان يخدمه من أهله (..) فسمعنا في الزاوية حركة اغتسال (..) فقبض طاهرا صامتا معتكفا في الجامع الأعظم،⁽²⁾.

يتضح من هذا النص أن زاوية الزواوي على وجودها كنواة مستقلة إلا أنها كانت متاخمة للجامع الأعظم وكأنها جزء منه أو في وسط جدرانها، بحيث وإن هي تذكر بالزاوية في طور تأسيسها الأول بالشرق الإسلامي حيث كانت مجرد ركن من أركان المسجد يختلي فيه أحد الصوفية أو العباد وينفرد - من هنا تسميتها «بالزاوية»⁽³⁾ واحتفاظ المؤسسة بالاسم في الفترة اللاحقة رغم استقلالها عن المسجد معماريا وفي وظائفها - إلا أنها تنذر من ناحية أخرى بما ستؤول إليه الزاوية خلال العقود اللاحقة من مؤسسة مستقلة. فيتضح من خلال وصف الغبريني - المنقول عن شيخ الزواوي - أن الزاوية كانت مقر سكنى أبي زكرياء يخدمه فيها لا «فقراؤه»، حيث لا يذكرهم الغبريني، إنما «أهله» أي زوجه. أما «مجلسه» فمن الواضح أنه كان يقوم به في الجامع لا في زاويته مما يؤكد ما كنا أشرنا إليه من استمرار اضطلاع الجامع في تلك الفترة بدور هام في الحياة الدينية بإفريقية. ولقد جاء في *أنس الفقير* لابن قنفذ وهو من المصادر المتأخرة نسبيا بالنسبة للزواوي علما بأنه استقى أخباره عنه من *تشوف التادلي* ومن *عنوان الغبريني* : «كان له كرسي بجامع بجاية يقرئ عليه العلم وأكثر ما يقرئ التفسير والحديث»⁽⁴⁾. أما تاريخ تأسيس هذه الزاوية أو جلوس أبي زكرياء في «زاوية» فإنه كان بعد عودته من المشرق و«استيطانها» بجاية حيث جاء في *عنوان الدراية* : «قرأ عند أول أمره في قلعة بني حماد على الشيخ الصالح أبي عبد الله ابن الخراط وغيره ثم إرتحل الى المشرق ولقي

(2) عنوان ، ص 138 .

(3) Article "Zawiya", E.I. 1.

(4) أنس ، ص 27 ، انظر أيضا التشوف ، ص 428 - 429 .

الفضلاء والاخيار والمشايخ والفقهاء والمتصوفة وأهل طريق الحق (..)
إستوطن بجاية بعد رجوعه من المشرق،⁽⁵⁾ إذن من الجائز هنا
إفتراض أن تأسيسه لزاوية كان بتأثير أو بتأثر من مشاهداته
بالمشرق ومجالساته للشيخوخ هناك.

أما المشرق في تلك الفترة - أي في النصف الثاني من المئة السادسة
هـ / 13م التي نفترض أن الزواوي إرتحل خلالها - فكان يشهد عملية
إنتشار وتعميم لمؤسسة الزاوية التي انطلقت في الأصل - تحت إسم
الخانقاه - من خراسان حيث عرفت منذ المئة الثالثة هـ / 9م ، ووقع
نشرها وتعميمها على يد سلاطين السلاجقة في أرجاء المشرق الإسلامي
وصولا إلى بلاد الشام ومصر. ويعزى إلى صلاح الدين الأيوبي (ت 567
- 589 هـ / 1171 - 1193م) تأسيس أول خانقاه بمصر خانقاه سعيد
السعداء⁽⁶⁾. إلى أي حد كان لإقامة الزواوي بالمشرق في تلك الفترة
تأثير على نمط الزاوية التي تنسب إليه والتي لا نملك سوى إشارة مقتضبة
حولها ؟ لا يمكننا حاليا الإجابة عن هذا السؤال ؛ كل ما نستخلصه، وهذا
ماستظهره التطورات اللاحقة التي ستعرفها الزاوية بإفريقية، أن زاوية
الزواوي أو ما يفترض أنها أقدم زاوية عرفت بهذا الإسم بإفريقية ربّما لا
تزال أقرب إلى الزاوية المشرقية في طور تأسيسها الأول - مع ما يعنيه
ذلك من قرب من الجامع ومن علاقة وثيقة به - منه إلى المؤسسة المكتملة
الأوصاف والمعالم والوظائف والمتفرّدة التي ستبدأ بالانتشار في إفريقية
بعد أقل من نصف قرن، لكن ستزدهر أساسا خلال المئة الثامنة هـ / 14م.

**** من الزوايا التي تُنسب أيضا إلى الرعيل الاول «زاوية» الشيخ
عبد العزيز المهدوي (ت 621 هـ) لكن من طرف مصدر «متأخر» هو
معالم الايمان لابن ناجي والتي تبدو الصيغة التي وردت بها الإشارة إلى**

(5) عنوان ، ص 135.

(6) أنظر : J. CHABBI, "L'émergence et la structuration..", dans *La fonction du Ribât, op cit*, p 106.

هذه «الزاوية» مدعاة للشك حيث جاء في **المعالم** ⁽⁷⁾ : «وحدثني من نشق به عمن حدثه من الثقات من تلامذة الشيخ أبي محمد عبد العزيز المهدوي بزاويته بتونس المعروفة في زمننا بدار أبينا عبد الله» ⁽⁸⁾.

أما مخطوطات المناقب فتتحدث عن «دار» المهدوي لا عن «زاويته»، حيث جاء في **مناقب أبي عمران موسى يحيى الأنصاري عرف الغفاري** (ت 634 هـ) ⁽⁹⁾ أن الشيخ المهدوي كان يزوره «حاملا في كفه رغيفين من الخبز الذي كان يصنعه ويخبزه في تنوره الذي جعله في داره حيث أنه لا يرمي خبزه في الكوشة» ⁽¹⁰⁾. كما جاء في **مناقب أبي سعيد الباجي** (ت 628 هـ) أنه كان يزور المهدوي وأن هذا الأخير كان يعلم بزيارته قبل أن يعلمه «البواب»، فيقف عند باب «داره» لاستقباله، وكانا يختليان في «المجلس الجوفي» من دار المهدوي ⁽¹¹⁾. وحتى **الحلل السندسية** للوزير السراج وهو من المصادر المتأخرة لكن اعتمدت مصادر حفصية كأبي الحسن علي ابن أبي القاسم الهواري الذي تنسب إليه **مناقب الباجي** ⁽¹²⁾ والعديد من الصوفية، بمن فيهم المهدوي، فإنها لا تتحدث عن «زاوية» بل عن «دار» : «فخرج الشيخ أبو محمد عبد العزيز بعد فراغ المجلس يوما فوقف على باب داره

(7) وهنا الكلام لابن ناجي نفسه وهو كما قلنا من المتأخرين (ت 839 هـ) أي تفصله عن الأحداث التي هو في صدها قرابة المنتهي سنة.

(8) **معالم** IV ، ص 15.

(9) هو التاريخ الذي ذكره الوزير السراج في **حلل** III (م) 5261، ص 90 أ.

(10) **عامية والمقصود القرن** (م) 18441، ص 51، كما ورد أيضا ذكر «دار عبد العزيز المهدوي» من الورقة 47 إلى 54.

(11) **مناقب أبي سعيد الباجي** (م) 18105، ص 45 أ.

(12) **انظر ن. م. ص 44 وهو من المعاصرين للولي**، بدأ بتأليف مناقبه سنة 633 هـ.

والناس يستلمون عليه،⁽¹³⁾ إن انعقاد المجلس في دار الولي مؤشر على أنه لم تكن له في تلك الآونة زاوية، أما الفترة التي يحيل إليها كلام السراج فهي على الأرجح التي جلس فيها إليه ابن عربي حسب سياق الجملة⁽¹⁴⁾. وبالفعل يمكن اعتماد شهادة ابن عربي الذي لزم الشيخ المهدي مرتين مرة لدى زيارته الأولى لتونس سنة 590 هـ ثم لدى اجتيازه الثاني سنة 597 هـ وهي الزيارة التي مكث فيها عاما عند الشيخ المهدي وأنجز في داره جزءا من كتاب إنشاء الدوائر سنة 598 هـ⁽¹⁵⁾. إذن نفترض أنه على الأقل إلى حدود سنة 598 هـ لم تكن للمهدي زاوية بتونس والآ لكان ابن عربي ذكرها في فتوحاته. أما ابن قنفذ فهو يتحدث عن «خلوته بقصر المنستير»⁽¹⁶⁾. هل يمكننا إذن الاستنتاج أنه لم تكن للمهدي زاوية بل كل ما هنالك أن داره هي التي كان يجتمع عليه فيها أصحابه وفقراؤه ويعقد فيها مجلسه، وكان تنظيم العمل بها هو نفسه الذي سوف تعتمد الزوايا؛ وجود بواب⁽¹⁷⁾، وخدم مثال «خادم الزنبيل»⁽¹⁸⁾، وغيره ممن يطحن ويسقي الماء⁽¹⁹⁾ وتحتوي على عدد من التجهيزات الخاصة التي تدرج في إطار تورع الصوفية والأولياء من أن يعتري الحرام عبادتهم وقوتهم، كالفرن⁽²⁰⁾ والتنور الخ. فلما كانت الزاوية أصبحت بعد

(13) حلل III (م) 5261، ص 83 ب.

(14) ن. م.

(15) الفتوحات I، ص 9 - 10 و 98 - 99.

(16) أنس، ص 97.

(17) رحلة بط، ص 38 من مشاهدات ابن بطوطة في زوايا مصر حوالي سنة 727 هـ إذا جاءهم زائر يقف أمام الزاوية، فيعلم البواب خديم الزاوية بمكانه فيخرج إليه.

(18) وكان لعبد العزيز هذا تلميذ مبارك وخادم اسمه عبد الله وكان هو خادم الزنبيل أي يطلب لهم القوت، أنس، ص 98.

(19) معالم IV، ص 15.

(20) خدم ابن عروس في المئة التاسعة هـ/15 م، بفرن زاوية الشيخ الصالح أبي محمد عبد العزيز الطليبي بطليبة، ابتسام، ص 195.

مؤسسة منتشرة ومعّمة زمن ابن ناجي، ولما كانت مقوماتها كالتّي ذكرناها متوقّرة في «دار» المهدوي⁽²¹⁾، إشتبهت عليه الأمور وتصور أنه كانت له زاوية بالفعل. وإن ما يدعم الشك أيضا أن هذه «الزاوية» المنسوبة إلى المهدوي لم تُعرف به ولا هي دخلت التاريخ بنسبتها إليه، لكن عرفت وانتشرت بـ «دار أبينا عبد الله»⁽²²⁾ يقول ابن قنفذ: «كان عبد العزيز إذا فهم الجوع عن أصحابه يقول لهم «الآن يجيئ أبوكم عبد الله» لذلك يقال له «أبونا عبد الله»⁽²³⁾. بحيث من الجائز إفتراض أن المصادر المتأخرة تنسب أحيانا إلى أحد الأولياء أو الصوفية لا سيما من توفي في مطلع المئة السابعة هـ / 13م «زاوية»، أو هي تطلق على داره ومقر سكناه الذي بدأ الناس يجتمعون عليه فيه، تسمية «الزاوية»، وذلك بعد موته بهدف الرفع من شأنه في زمن كانت إنتشرت فيه المؤسسة وازدهرت لدرجة أن كل ولي «محترم» كانت له (أو وجب أن تكون له) زاوية. ألم يقل ابن ناجي «قلت: القيروان مملوؤة بالزوايا: زاوية الشيخ أبي يوسف الدهماني، وزاوية الشيخ أبي علي سالم القديدي، وزاوية الشيخ سليمان البربري»⁽²⁴⁾ في حين أننا لم نقف على زاوية للدهماني في حياته.

هل يعني هذا الإفتراض أنه لم توجد زوايا بتونس قبل زاوية سالم التباسي (ت 642 هـ) من «أصحاب» أبي الحسن الشاذلي ومن «إخوانه»؟ من الظواهر الملفتة والمعبرة في آن، كون ولي مثل أبي عمران موسى الغفاري (ت 634 هـ) «أقام بالمشرق 30 عاما»⁽²⁵⁾ وكان على علاقة

(21) ألم يُروَ لابن ناجي أن أبا داود عبد السلام بن نصر الكندي (ت 648 هـ) «بقي يخدم (المهدوي) سبع سنين من طحنه بيده وسقي الماء وغير ذلك» معالم، ١٧، ص 15.

(22) هو عبد الله ابن علي الهواري النابلي (ت 659 هـ) انظر حوله تاريخ، ص 37 و 52 وأنس، ص 98 والفارسية، ص 123.

(23) أنس، ص 98.

(24) معالم، ١٧، ص 227.

(25) وكان ارتحل وهو ابن 18، انظر مناقب أبي عمران موسى الغفاري (م) 18441، ص 47.

وثيقة بصلاح الدين الايوبي مؤسس أول خانقاه في مصر (خانقاه سعيد السعداء) الذي سأله أن يعلم والدته وأخته القرآن فعلمهما⁽²⁶⁾ ، عندما عاد إلى تونس لم يؤسس زاوية بل هو رفض عرضا كان تقدّم به السيد أبو العلاء⁽²⁷⁾ بتقديم دار له من جملة الديار الأربعة التي كان أمر بشرائها لإسكان أربعة أولياء: أبو عبد الله الارياني وأبو عبد الله العياش وأبو عبد الله الدهان والغفاري⁽²⁸⁾ وسكن بمقربة من القصر بباب الجزيرة وهو قصر للصباغين⁽²⁹⁾. نحن نرى في هذا المثال دلالة على الطابع المحدود جدًا في تلك الفترة أي بدايات المائة السابعة هـ / 13م، لانتشار الزوايا وعلى حيوية التصوف الفردي.

* * أما زاوية، سالم التباسي فقد ذكرها الحميري ابن الصباغ صاحب مناقب أبي الحسن الشاذلي في رواية لإحدى كرامات الشيخ : «فارتحلوا عن المصريين⁽³⁰⁾ فهبّوا ورجعوا إليها فقراء محتاجين يطلبون ما يستترون به من الزاوية⁽³¹⁾». هل يمكن اعتبار هذه الزاوية أقدم زاوية بتونس؟ لا يمكننا الجزم إنما بما لا شك فيه أنها من أقدم زوايا حاضرة إفريقية وهي خلافا للزاوية المنسوبة للمهدوي سوف تُعرف باسم التباسي وتدخل بهذه الصفة دورة الفترة الطويلة حيث جاء في مناقب أبي العباس أحمد التباسي (848 هـ - 928 هـ) أنه «أمر، بالالتحاق

(26) ن. م. ، ص 48.

(27) هو - هو السيد أبو العلاء بن أبي يعقوب ابن عبد المؤمن، ولّاه صاحب مراكش بعد وفاة محمد عبد الواحد سنة 618 هـ ، ولم تطل مدته بتونس فكانت وفاته بها في شعبان 620 ، الفارسية ، ص 106.

(28) مناقب أبي عمران موسى الغفاري (م) 18441، ص 48 .

(29) ن. م. ، ص 49.

(30) جاء في ذكر وفاة التباسي عام 642 هـ و ، دفن بالمصرين من تونس المحروسة ، تعريف أولياء الأربعة أصحاب الشاذلي (م) 18555، ص 12 ب.

(31) درّة ، ص 42.

«بزاوية جدّه»⁽³²⁾. إن ما ذكره صاحب درّة الأسرار حول زاوية التباسي يحمل معنى آخر ذا دلالة وهو أن إحدى الزوايا بإفريقية في النصف الأول من المئة السابعة هـ / 13م، كانت لها إلى جانب وظيفتها المسارية أو التربوية، وظيفة أخرى وهي إطعام الطعام لمن يرد عليها وهذه من الوظائف الأساسية التي عرفت بها الزوايا بالشرق كما سنرى بعد حين.

* * من الزوايا المعاصرة لزاوية التباسي، الزاوية المنسوبة إلى محمد ابن ثغر الحبيبي من أولياء القيروان (ت 640 هـ) الذي يروي ابن ناجي كيف توسّل إليه «فقراؤه»، بأن تكون عجوز في بيت معهم بالزاوية وتطبخ لهم وتتصرف،⁽³³⁾. هذا المثال من الأمثلة المبكرة على تنظيم الحياة بزاوية إفريقية في النصف الأول من المئة السابعة هـ / 13م، وفي نفس الوقت يدل على أن وجود العنصر النسائي - وإن المسنّ كما هو الشأن هنا - كان غير مقبول في بعض الزوايا⁽³⁴⁾ التي كانت مقصورة فقط على سكّنى الرجال. أما في المشرق وفي مصر تحديداً في بداية المئة الثامنة هـ / 14م فقد عاين ابن بطوطة زوايا: «للأعزاب» و«زوايا للمتزوجين على حدة»⁽³⁵⁾.

* * ومن الزوايا القيروانية الأولى أيضا زاوية أبي محمد عبد السلام المسراتي الصوفي (ت 646 هـ) الذي ذكر ابن ناجي مرارا «زاويته» في سياق حديثه عن «المنافسة» التي نشأت بينه وبين أبي داود عبد السلام الكندي حيث «دخل المسراتي إلى زاويته وأمر أن تُجمع أنعلة أهلها في حبل وعملها في عنقه ومشى وفقراؤه خلفه لدار أبي داود ليستغفروا

(32) (م) 18110، ص 12 ب، زاوية جدّه أبي التجارة سالم ..

(33) معالم IV، ص 7.

(34) ليس في كلّها حيث سنرى لكن في فترة لاحقة والدّة القديدي أم سلامة زينب (ت 670) تجتهد معه في زاويته بقديد ن. م.، ص 54.

(35) رحلة بط، ص 38.

الله،⁽³⁶⁾ وهنا نلاحظ مرة أخرى ظاهرة سكنى الفقراء بالزوايا. بقدر ما تعكس ظاهرة الخلط على الصعيد المفرداتي بين «دار» الولي و«زاويته» في أوائل المائة السابعة هـ / 13م عدم استكمال تفرد الزاوية كمؤسسة. وإن اللغظ المحيط بـ «زاوية» المهدوي هو ربما مظهر من مظاهر عدم التفرد هذا. وإن هي بدأت تجسد في تنظيم الحياة بها وفي تقسيم العمل مقومات الزاوية⁽³⁷⁾، بقدر ما يؤكد التمييز الواضح في كلام ابن ناجي بين «الدار» و «الزاوية»، وجود هذه الأخيرة كمؤسسة متفردة خلال المئة الثامنة هـ / 14م⁽³⁸⁾، مع ما ينتج عنه من تخصيص وتفرد على المستوى التعبيري.

السؤال المطروح هنا : من أين أتى تقليد تشييد الزوايا بالقيروان؟ نحن لم نقف على أية تفاصيل حول تأسيس هاتين الزاويتين - زاوية الحبيبي وزاوية المسراتي الصوفي - اللتين يمكن إعتبارهما أقدم زوايا القيروان إذا اعتبرنا أنه لم يكن لأبي يوسف الدهماني زاوية حيث أن مناقبه التي ألفها الدباغ (605 هـ - 696 هـ)⁽³⁹⁾ والتي تعتبر المصدر الأهم بالنسبة لحياة هذا الولي، لم تنسب له زاوية وإن ما نسب إليه إنما هو من صنيع المتأخرين كابن ناجي (ت 839 هـ).

(36) معالم IV، ص 16 - 17.

(37) كما رأينا بالنسبة «لزاوية» المهدوي وكما سنرى بوضوح أكبر بالنسبة لزاوية أبي عبد الله محمد المغربي (ت 689 هـ).

(38) حيث أن رواية ابن ناجي تعود إلى ما سمعه بنفسه «في حال صغر» [م] - ن - م . ص 17؛ لم نقف على تاريخ ولادته إلا أنه من المرجح أنها تعود إلى أواسط المئة الثامنة هـ / 14م حيث ت سنة 839 هـ .

(39) الأسرار الجلية في المناقب الدهمانية (م) 17944، ص 1 ب . 61 أ ومعالم III، ص 213 - 229.

إنّ الحبيبي⁽⁴⁰⁾ ارتحل إلى المشرق ، حيث توفي ، بعد تأسيس الزاوية وليس قبل ذلك ، إذن لا يمكن اعتبار وجود تأثير مباشر من المشرق في هذه الحالة - فهل كان هنالك أمثلة يقتدى بها في وقته وبالقيروان بالذات حيث تمت توبته على يد شيخه الدهماني ؟ فإذا استثنينا هذا الأخير للأسباب المذكورة أعلاه ، لم يبق سوى أبي محمد عبد السلام المسراتي الصوفي الذي كان معاصرا للحبيبي والذي الى جانب قراءته على الدهماني - شيخ الحبيبي - قرأ أيضا على أبي زكرياء يحيى ابن محمد البرقي الصوفي⁽⁴¹⁾.

ونرجّح هنا أن يكون أصل هذا الصوفي وأصل شيخه - مسراته وبرقة وهما من أعمال بلاد طرابلس - قد لعبا دورا في عملية تأسيسه لزاوية بالقيروان، حيث أن المدينتين قريبتان من المشرق وهما على طريق قوافل الحج وحيث أنه يُنسب إلى أبي محمد صالح صاحب رباط آسفي وطائفته تشييد زوايا للحجاج على طول الطريق الفاصلة بين آسفي ومكة⁽⁴²⁾. أما الزاوية في حد ذاتها فإنها كانت مقرا لسكنى الولي ولسكنى فقرائه. هذا وكنا أشرنا إلى زاوية في عمل طرابلس وهي زاوية أولاد سهيل الذي ذكرها التجاني والتي يعزى تأسيسها إلى أبي عيسى سهيل (ت 673 هـ) حيث وإن هي متأخرة بالنسبة لحياة المسراتي إلا أنها قد تشير إلى وجود تقليد في تلك الجهة كان بدأ يترسخ منذ المئة السابعة هـ / 13م.

* * زاويتان أخيرتان نختم بهما هذه الجولة على زوايا النصف الأول من المئة السابعة هـ / 13م بإفريقية أو زوايا الرعيل الأول. أما الأولى فهي زاوية أبي الفضل قاسم بن محمد القرشي (ت 662 هـ) ببجاية الذي

(40) هو على الأرجح من أصحاب أبي يوسف ابن ثابت الدهماني (ت 621 هـ) وليس أبا يوسف يعقوب ابن خليفة كما تصور المحققان ، معالم IV، ص 5 ، هامش 5.

(41) معالم IV، ص 9.

(42) انظر H. FERHAT et H. TRIKI, "Hagiographie et religion au Maroc médiéval", *Hespéris Tamuda*, vol. 24, 1986, p 34

ترجم له الغبريني في *عنوان الدراية* ، وذكر معاوية الزواوي وهو من خدامه قال جئت يوما لأراه فلما وقفت عند باب الزاوية أصابتنني هيبة ، ⁽⁴³⁾ كما يذكر لنا إثنين من أصحابه كانا يزورانها في زاويتها : أبو يزيد محمد ابن عنوان ومسعود ابن عمر. ⁽⁴⁴⁾ إذن نجد هنا مقومين من المقومات التي سبق وعثرنا عليها في زوايا إفريقية : الزاوية كمقر لسكنى الولي وكمكان يجتمع فيه عليه. هل كانت زاوية القرطبي القرشي تأوي أيضا فقراء؟ ليست لدينا معلومات. إننا لم نقف باستثناء هذه الزاوية وزاوية الزواوي التي سبق ذكرها على زوايا أخرى ببجاية من خلال كتاب *عنوان الدراية* مما يدل على أنه لم يتوفر بعد بهذه المدينة بل بكامل إفريقية تقليد في هذا المجال، وأن الظاهرة لا تزال جديدة ومحدودة الانتشار، حيث أن نفس عدد الزوايا وقفنا عليه في حواضر إفريقية الأخرى بالنسبة للنصف الأول من المئة السابعة هـ/13م. والملفت هنا بالنسبة للقرطبي القرشي أنه لم يذكر إرتحاله إلى المشرق إنما «خروجه» من «بلده قرطبة بالأندلس دون العشرة أعوام مهاجرا إلى الله وقصد نحو الشيخ أبي محمد وكان من أولياء الله المتقين ومن عباده المخلصين» ⁽⁴⁵⁾. ونحن نفترض أن المقصود هنا هو أبو محمد صالح (ت 631 هـ) صاحب رباط آسفي حيث تذكر ببجاية ضمن «شبكة» الزوايا التي أنشأتها طائفة الحجاج ⁽⁴⁶⁾.

تنقصنا المعلومات حول زاوية القرطبي ببجاية حتى نتبين مدى تأثيره بنمط «الزاوية» التي أسسها أبو محمد صالح والتي لم تكن في آخر التحليل سوى النمط «المشرقي» والاسكندري تحديدا حيث أقام الولي

(43) عنوان ، ص 163.

(44) ن. م.

(45) ن. م. ، ص 161.

(46) أنظر : H FERHAT et H. TRIKI, *op cit*, p35

قراية عشرين سنة بهذه المدينة⁽⁴⁷⁾. بالإمكان هنا الوقوف على نموذج من هذا النمط من خلال الوصف الذي تركه لنا الحميري ابن الصباغ «لزاوية» إبي الحسن الشاذلي (ت 656 هـ) بالإسكندرية «ببرج من أبراج السور الذي حبسه السلطان عليه وعلى ذريته»⁽⁴⁸⁾. مهما يكن من أمر يمكن أن نفترض أن دخول مؤسسة الزاوية إلى مدينة بجاية لم يكن بغريب عن تأثير المشرق سواء مباشرة - كما هو الحال بالنسبة للزاوي الذي أقام بالمشرق فترة من الزمن - أو بواسطة «القناة المغربية» - كما هو الحال بالنسبة للقرطبي القرشي -.

أما الزاوية الاخيرة، وهي كذلك لم تكن بمنأى عن هذا التأثير المشرقي لكون صاحبها - أبو هلال عياد الزيات (ت 665 هـ) من أصحاب أبي سعيد الباجي - «حج على الجريد» (أي عن طريق البر) ويبدو أنه تاه لدى عودته إلى إفريقية⁽⁴⁹⁾. أما زاويته فلا نعلم عنها شيئاً سوى كونها أقيمت في الطابق الأعلى من داره (أي في «علو»)، وبها كان مسكنه في حين ربما أقام أهله⁽⁵⁰⁾ في الطابق السفلي، يقول الزيات: «ثم جئت إلى داري وصعدت إلى الزاوية»⁽⁵¹⁾. كما يرد ذكر هذه الزاوية مرة أخرى: «وخطاني على باب زاويتي»⁽⁵²⁾. بحيث تبدو لنا هذه الزاوية أقرب إلى «صنف» زاوية الزواوي منه إلى «صنف» زاوية جميل الحبيبي أو المسراتي التي كان يسكنها فقراء، فوجود «زاوية» الزيات في علو فوق داره حيث يسكن أهله وبالتالي إستحالة الصعود

(47) ن. م.

(48) درة، ص 34 وانظر أدناه.

(49) مناقب أبي هلال ابن مخلوف (الزيات) (م) 18555، ص 6 و 7 أ.

(50) مناقب أبي سعيد الباجي تروي لنا كرامة للولي حدثت مع أحد أولاد أبي هلال عياد، فوجد صنيّاً من أولادي بيكي، (م) 18105، ص 46 ب.

(51) مناقب أبي هلال (م) 18555، ص 5 أ.

(52) ن. م.، ص 5 ب.

إليها دون الدخول إلى الدار، يجعلانها أقرب إلى مكان للاختلاء . علما بأنه قد يبيت فيها أيضا كما تحيل إلى ذلك مناقبه . منه إلى مكان يجتمع فيه على الولي أو يسكنه الفقراء . وهذا ليس بغريب حيث أن لا وجود بتونس وفي محيط أبي هلال بالذات في تلك الفترة لتقليد في إنشاء الزوايا مما يثبت شكوكنا حول وجود زاوية للمهدوي في حياته . فهذا أبو سعيد الباجي مثلا الذي كان أبو هلال من أصحابه ⁽⁵³⁾ ، لم تكن له زاوية حيث لا تتحدث مناقبه إلا عن بيته ⁽⁵⁴⁾ ومسجده ⁽⁵⁵⁾ الذي نستنتج أنه كان يعقد فيه «مجلسه» ⁽⁵⁶⁾ ، ويلزمه فيه أصحابه ⁽⁵⁷⁾ . أما عن موقع دار الزيات وزاويته فهل يمكن إستنتاجه من الموضع الذي سيعرف به مقام الولي «داخل باب الجديد من ناحية الجبلي قرب مقام عبد الرحمان المناطقي» ⁽⁵⁸⁾ . علما بأن ظاهرة دفن الولي في زاويته هي من الظواهر التي لن تُعرف بإفريقية إلا ابتداء من أواخر المئة السابعة هـ / 13م وحيث لم نقف على من دفن في زاوية من بين من أحصيناهم من صوفية تلك الفترة من عرفت لهم زوايا . فهذا القرطبي القرشي «قبره قريب من قبر الشيخ أبي زكرياء الزواوي» ⁽⁵⁹⁾ أما هذا الأخير فلا يذكر الغبريني أنه دفن بزاويته . أما المسراتي، فسواء كان قبره «بباب تونس إبالقيروان» بمقربة من قبر الشيخ أبي الحسن القاسبي ⁽⁶⁰⁾ كما ينسبه ابن ناجي

(53) ن . م . ص 17 أ .

(54) مناقب أبي سعيد الباجي (م) 18105 ، ص 46 أ .

(55) ن . م . ص 46 ب .

(56) ن . م . ص 47 ب .

(57) ن . م . ص 46 ب .

(58) مناقب أبي هلال (م) 18555 ، ص 7 أ . انظر تاريخ . ص 34 .

(59) عنوان، ص 164 وأنيس ، ص 28 .

(60) حوله انظر معالم III ، ص 134 . 143 .

للعواني⁽⁶¹⁾ أو «بعيدا من له» ومجاورا للشيخ أبي بكر عبد الرحمن وولده، كما عاينه هو⁽⁶²⁾، فمن الواضح أنه كان بعيدا عن زاويته وحتى عن منزله⁽⁶³⁾، حيث قال العواني «وتولى حمله من منزله فقراؤه وتلامذته حفاة الاقدام»⁽⁶⁴⁾.

خلاصة القول أن نمطين من الزوايا وجدا بإفريقية في النصف الأول من المئة السابعة هـ / 13م، وليس خط الفصل بينهما خطأ كرونولوجيا بحيث كما رأينا تبدو زاوية أبي زكرياء يحيى الزواوي، وهي من الزوايا المبكرة ببجاية، وزاوية أبي هلال الزيّات بتونس، وهي من الزوايا «التأخرة» بالنسبة للفترة المدروسة (النصف الأول من المئة السابعة هـ / 13م)، ينتميان إلى نمط واحد في حين تبدو لنا زاويتا القيروان وزاوية القرطبي القرشي ببجاية وزاوية التباسي بتونس تجمع بينهما عناصر ومقومات مشتركة. كما يتضح هنا أن خط الفصل ليس جغرافيا فالنمطان موجودان على حد سواء في نفس «المراكز» الصوفية.

(61) هو، كما سبق، إسحاق إبراهيم بن يوسف شهر بالعواني وهو أحد المصادر الرئيسية لابن ناجي في معاله، انظر ترجمته في معالم، ص 101 - 102.

(62) ن. م.، ص 13 - 14.

(63) المنزل هنا ليس الدار أو المسكن بل «البلد» انظر لسان III، ص 620 أي موضع النزول عن الفرس تماما كما سيزد بعد حين في قول أبي هلال السدادي لتلميذه القديدي «إمش إلى منزلك وأفتح زاوية» معالم IV، ص 51.

(64) ن. م.، ص 13.

النمط 1	النمط ب
(نمط الزواوي - الزيات)	(نمط الحبيبي - المسراتي - التباسي - القرشي)
- الزاوية كمقر خاص لسكنى الولي	- الزاوية كمقر لسكنى الولي وفقرائه (65)
- الزاوية لم تنفصل كلياً عن رحم الجامع	- الزاوية كفضاء مستقل معمارياً لها باب مستقل بها (66)
- الزاوية كجزء من الدار وغير مستقلة تماماً عنها، إذن عملية التفرّد لا تزال في بدايتها	- الفقراء يخدمون الشيخ ونزعة إلى إيكال وظيفتي الخدمة والتصرف إلى غيرهم بمن يقع جلبه إلى الزاوية لهذا الغرض.
- «أهل» الولي (أي أزواجه في لسان تلك الفترة) يتولّون خدمته.	- بدء إضطلاع الزاوية بوظيفتي تربية التلامذة ، (67) وإطعام الطّعام (68).
- الزاوية كمكان لاختلاء الولي.	

إن ما أشرنا إليه من بدء توفّر مقوّمات الزاوية في «دار» الصوفي، لاسيما إجتماع الفقراء عليه كما في حال أبي داود الكندي⁽⁶⁵⁾، والشروع في تقسيم العمل بينهم وتنظيمه حسب مقتضيات الحياة الجماعية وذلك منذ النصف الأول من المئة السابعة هـ / 13م، إن دل على شيء فهو على مدى إكمال الشروط لانتشار النمط «ب» من الزوايا إبتداء من النصف الثاني من المئة السابعة هـ / 13م، وإن لا تزال هذه المقوّمات والشروط تتخذ من دار الولي إطاراً لها، وإن يبقى إنتشار الزوايا محدوداً بإفريقية في تلك الفترة بحيث لم نقف إلا على ست زوايا عرفت بالاسم وأمكن تشخيصها. وعلاوة على هذه المحدودية التي هي بالذات من

(65) إنّ الحادثة المذكورة في معالم IV، ص 7 بين الشيخ الحبيبي وفقرائه يمكن تفسيرها على أن الحبيبي كانت له دار سكنى أمّا زاويته فكانت خاصة وفقرائه.

(66) كزاوية القرطبي، انظر أعلاه.

(67) انظر المنافسة على التلامذة بين المسراتي وأبي داود الكندي مثلاً معالم IV، ص 16 - 17.

(68) كزاوية التباسي، درّة ، ص 42.

(69) « وخرج وفقرائه من داره » معالم IV، ص 17.

خصوصيات النصف الأول من المئة السابعة هـ / 13م مقارنة مع الفترة اللاحقة، فإن العدد المتكافئ للزوايا التي وقفنا عليها : إثنين بالقيروان، إثنين ببجاية، وإثنين بتونس، إن دلّ على شيء فهو على التطور المتجانس والمتناسق للتصوف في مختلف «المراكز» الصوفية بإفريقية وفي مسألة بهذه الأهمية.

2 - بداية انتشار الظاهرة وتفردها

لئن آثرنا في الفقرة السابقة إستعراض الزوايا كلا على حدة لاحاطة أدق بظاهرة لا تزال جديدة، وجب التوقف عند عيّناتها الأولى لاستخلاص مقوماتها في طور ظهورها الأول واستنباط العوامل المؤثرة في ذلك، فإننا خيّرنا في هذه الفقرة وفي فترة بدأت خلالها الزوايا بالانتشار بإفريقية وظهرت نماذج شبه مكتملة عن المؤسسة، التوقف عند مختلف مقوماتها وعناصرها، وذلك على قاعدة عينة من الزوايا إغتمدناها وتنتمي إلى خمس مراكز صوفية بإفريقية: تونس، طرابلس، القيروان، قسنطينة، وصفاقس، وسوف نتناول بالتحليل على التوالي ظروف التأسيس، المعلم العمراني، وظائف الزاوية الإفريقية في تلك الفترة، روادها وتنظيم الحياة بها، وأخيرا مواردها. وهو نفس المخطط الذي سنعتمده في الفصل الموالي كي يتسنى للقارئ الوقوف بدقة على التحولات التي ستشهدها هذه المؤسسة إبتداء من المئة الثامنة هـ / 14م على مختلف هذه الأصعدة.

أ - ظروف تأسيس الزاوية وموقعها من المسار الولائي للصوفي

إذا أمعنا النظر في ظروف تأسيس كل من زاوية والد جد ابن قنفذ للأم (630 هـ - 717 هـ) بقسنطينة وزاويتي القديدي في كل من قديد والقيروان، أمكن تمييز نمطين من التأسيس: نمط «عقلاني»، إن صح التعبير ونمط «غير عقلاني».

أما النمط الأول: فهو نمط تأسيس كل من زاوية قديد وزاوية قسنطينة، حيث يعزى فتح القديدي لزاويته إلى أمر صدر عن شيخه، أبي هلال السدادي وكتتويج لعملية «مسارية»⁽⁷⁰⁾ كاشفه خلالها شيخه بأنه هو الذي سيرث بعده «طريقته»، وعلى إثر مرحلة تدرّج القديدي في «طريقة» شيخه والتي كان قوامها العبادة والمجاهدة والجوع وذلك عندما أمره بالعودة إلى منزله وبفتح زاوية: «إمش الى منزلك وافتح زاوية ينتفع الناس على يدك»⁽⁷¹⁾ وينسب إلى القديدي قوله: «فلما وصلت إليها فتحت الزاوية بها واجتمعت عليّ الإخوان والفقراء»⁽⁷²⁾ وكذلك قوله «فأقمت بالزاوية، وكثر التلاميذ والمعارف، ووضع الله القبول ببركته»⁽⁷³⁾.

أما تاريخ فتحه لزاويته بقديد فلم نقف عليه لكن من المرجح أنه كان قبل سنة 668 هـ، تاريخ نزول جيوش الملك لويس التاسع بتونس حيث يذكر ابن ناجي جهاد القديدي وتلميذه أبي علي عمار في تلك الواقعة ونزولهما بأريانة⁽⁷⁴⁾. إن لقاء القديدي بعمار كان بُعيد تأسيس الزاوية وفي حياة أبي هلال السدادي حيث كان القديدي عهد إلى عمار بالتصرف على الفقراء بالزاوية كما يأتي بعد حين.

نفس سيناريو التأسيس نراه في زاوية يعقوب بن عمران البويوسف حيث يخبرنا ابن قنفذ أن شيخه أبا مسعود ابن عريف⁽⁷⁵⁾ «أمره بالإنصراف إلى وطنه [نواحي قسنطينة]⁽⁷⁶⁾ فأقام به زاوية ووجد

(70) انظر معالم IV، ص 50.

(71) ن. م. ، ص 51.

(72) ن. م.

(73) يقصد «ببركة» شيخه أبي هلال ن. م. ، ص 52.

(74) ن. م. ، ص 25 - 26.

(75) «أحد أصحاب الشيخ أبي مدين، من جبال شلف بأرض تلمسان أنس» ، ص 40.

(76) «كان يحدث الناس بما يرى من موضعه في تليك إلى قسنطينة وذلك مسافة مرحلتين،

ببركته مكانة سنية»⁽⁷⁷⁾.

وإلى جانب هذا النمط «العقلاني» للتأسيس، بإيعاز من الشيخ وكتتويج لعملية مسارية يبلغ على إثرها الصوفي مرتبة الشيخ المربي⁽⁷⁸⁾، يوجد نمط «لاعقلاني»، بل غيبي وهو الذي تندرج ضمنه دوافع تأسيس القديدي لزاويته بالقيروان حيث ينسب إليه قوله «ما رحلت من قديد إلا بإشارة من تعينت عليّ طاعته»،⁽⁷⁹⁾ كما ينسب إلى أبي عبد الله الدكالي⁽⁸⁰⁾ إجابته أهالي قديد الذين «وقع عندهم من رحيل [القديدي] واقع عظيم» و«يسألونه أن يرغب إلى الشيخ بالعودة» : «ما أظنه فعل ذلك إلا لأمر قام عنده لا يستطيع دفعه»⁽⁸¹⁾.

وقد إنعكس هذا النمط الغيبي، وغير العقلاني، في التأسيس على عملية التشييد نفسها التي تحيط بها هي الأخرى مظاهر غيبية، حيث ينسب إلى القديدي قوله لبنائي زاويته بالقيروان «الأبدال والسيارة الطيارة (...) قسطوها، فكل أساس تحفرونه فيها فهو بتقسيطهم، لا تزيدوا فيه ولا تنقصوا منه»⁽⁸²⁾ ويضيف ابن ناجي أنه كلما أراد بناء الزاوية أن يحفر أساسا «يشير إليه الشيخ بكيفية وضعه على ما قسطه الأولياء (...) حتى كمل بناؤها»⁽⁸³⁾.

(77) ن. م.

(78) وإن لن تبرز بوضوح هذه الصفة إلا خلال المنة الثامنة هـ / 14م، إلا أن «الوظيفة، موجودة بالفعل، ألا ينسب إلى القديدي قوله : «فأقمت بالزاوية وكثر التلاميذ والمعارف،

معالم IV 52.

(79) ن. م. و ص 84.

(80) (ت 696) وهو من أصحاب القديدي انظر ترجمته في معالم IV، ص 38 - 42.

(81) معالم IV، ص 85.

(82) معالم IV، ص 84.

(83) ن. م.

والجدير بالذكر أن تأسيس هذه الزاوية تمّ في آخر حياة القديدي
(ت سنة 699 هـ) وبعد عودته من الحج الذي كان سنة 680 هـ⁽⁸⁴⁾
وتحديدا لدى استيطانه بالقيروان سنة 686 هـ⁽⁸⁵⁾. هل يشكل هذا
التأسيس تحولا في المسار الولائي للقديدي، من نمط الكسب إلى نمط
التوكل وهذا يجاري تماما الاتجاه العام لتطور التصوف بإفريقية في تلك
الفترة (أواخر المئة السابعة هـ / 13م)⁽⁸⁶⁾ ؟

ب - المعلم العمراني

هل عرفت الزاوية الإفريقية في النصف الثاني من المئة
السابعة هـ / 13م شكلا هندسيا واحدا أو نسقا معماريا واحدا؟ إننا لا
نملك من خلال النصوص الكثير من المعلومات حول هذه المسألة تسمح لنا
بتصور نمط معين تشارك فيه جميع الزوايا أو أغلبها، كل ما هنالك بعض
الإشارات إستقيناها من ترجمة هذا الولي ومناقب ذاك علما بأن التجاني
ترك لنا في رحلته وصفا، وإن مقتضبا، لبعض زوايا وطن طرابلس.
والجدير بالذكر هنا أن الرحالة الأندلسيين الثلاثة الذين اجتازوا على تونس
خلال رحلتهم الحجازية وهم ابن رشيد والعبدري والبلوي الذي إرتحل بعد
الأولين بأكثر من 30 سنة⁽⁸⁷⁾، لم يهتموا بهذا الجانب أي بوصف
مشاهداتهم لزوايا تونس وإفريقية في تلك الفترة، هل لأن إنتشار

(84) . كان سفره من منزل قديد . ن . م . ص 81 أما الركب الذي توجه فيه القديدي للحج
فهو المعروف بـ . ركب المشايخ ..

(85) معالم ١٧، ص 83.

(86) انظر أدناه الفقرة الخاصة بموارد الزاوية.

(87) إرتحل العبدري سنة 688 هـ واجتاز على تونس مرتين، عند الذهاب سنة 688 هـ وعند
الاياب سنة 691 أنظر رحلة التجاني . مقدمة . ح ح عبد الوهاب أما ابن رشيد فارتحل
سنة 683 هـ واجتاز على تونس مرتين عند الورد سنة 683 هـ وعند الصدور
سنة 686 هـ حيث أقام بها سنة كاملة (انظر ملء ١١ . مقدمة . ابن الخوجة) وأما البلوي
فارتحل سنة 735 هـ أنظر تاج . ص 53 - 54.

الظاهرة كان لا يزال محدودا في أواخر المئة السابعة هـ / 13م، فحتى ابن بطوطة الذي اجتاز على تونس مرتين، عند الذهاب سنة 725 هـ - 726 هـ وعند الاياب سنة 750 هـ⁽⁸⁸⁾. والذي أطنب في وصف زوايا بلاد المشرق التي إجتاز عليها⁽⁸⁹⁾، فإنه لا يذكر شيئا عن زوايا تونس في تلك الفترة علما بأنها كانت تعدّ ما لا يقل عن 7 زوايا من أشهرها زاوية الزبيديين التي ذكرها الزركشي في سياق أحداث سنة 709 هـ⁽⁹⁰⁾، خاصة وأن ابن بطوطة تعرّف خلال اجتيازه على تلمسان على أبي عبد الله محمد بن الحسين الزبيدي (ت 740 هـ) الذي واساه واحسن إليه خلال مرضه⁽⁹¹⁾، ومن الملفت أن ابن بطوطة سوف ينزل خلال إقامته بحاضرة إفريقية لا بإحدى زواياها بل بمدرسة الكتبيين⁽⁹²⁾.

* الزاوية الحضرية

ربما وجب التمييز في تلك الفترة بين الزاوية «الحصينة» والتي غالبا ما تكون خارج المدن والحوضر، والزاوية الحضرية الموجودة داخل القرى والمدن كزاويتي القديدي بالقيروان وقديد مثلا. أمّا هذه الأخيرة فكان فيها مسجد للصلاة أو «بيت» للصلاة، وأهل الحزب جلوس للقراءة والذكر في مسجد زاوية قديد⁽⁹³⁾. وبما يؤكد أن هذا المسجد كان داخل جدار الزاوية ما جاء في المعالم «فطردته من المسجد حتى خرج

(88) انظر رحلة بط، ص 19 و 655.

(89) كما سنرى من خلال استشهاداتنا العديدة بهذا الوصف.

(90) تاريخ، ص 60.

(91) رحلة بط، ص 16.

(92) ن. م. ص 17 و 656.

(93) معالم IV، ص 61.

منه وهو يجري ثم سلكت إثره حتى أخرجته من الزاوية كلها،⁽⁹⁴⁾ كما كان فيها «بويتات»⁽⁹⁵⁾.

لقد شهدت الزاوية بإفريقية على ما يبدو تحولا في أواخر النصف الثاني للمئة السابعة هـ / 13م بحيث أصبحت الزاوية تأوي أيضا قبر الولي في حين لم نقف على مثل هذه الظاهرة خلال النصف الأول كما أشرنا. فهذا أبو علي سالم القديدي (ت 699 هـ) «حُمِلَ إلى بيت خلوته من الزاوية فدفن بها في قبر كان أمر بحفره قبل وفاته بثلاثة أعوام»⁽⁹⁶⁾. وكان بزاوية القديدي بالقيروان عدة «بيوت» (أو غرف) يعرف بها حسب وجهتها : «كالبيت الشرقي، مثلا الذي كان يجلس فيه الولي «تارة في صدره، وتارة عن يمين الداخل، وتارة عن يسار الداخل»⁽⁹⁷⁾، كما كان فيها «خلوة» للولي يجلس فيها وهي «التي دفن بها»⁽⁹⁸⁾، والتي كان ينتظم فيها ميعاد الرقائق⁽⁹⁹⁾. كما كان فيها أيضا سقيفة يجلس فيها أحيانا الولي⁽¹⁰⁰⁾.

هل وجد في هذا الصنف من الزوايا فضاء خاص بالولي وأهله . ربما كان طابقا أو علوا أو جزءا من الزاوية مستقلا شيئا ما لتفادي الاختلاط . وفضاء خاص بسكنى الفقراء؟ هذا ما نفترضه، أقله بالنسبة

(94) معالم ، ص 87.

(95) تصغير لبيوت و«البيت» هو باللهجة العامية الغرفة أو الحجرة والمقصود هنا به البوينة.

على الأرجح الخلوة حيث جاء في النص: «يختفي فيها الشيخان» ن. م. ، ص 65.

(96) ن. م. والمقصود هنا زاويته بالقيروان حيث جاء في مطلع ترجمته «القيرواني مسكنا آخرًا ومدفنا» ن. م. ، ص 49.

(97) معالم ، ص 78.

(98) ن. م.

(99) «وكان ذلك في مجلس خلوته في الزاوية» ن. م. ص 77 أما الرقائق فهي مجلس الذكر

تقرا فيه الأشعار وهي من الرياضات القديمة التي عرفت بالقيروان منذ المئة

الثالثة هـ / 9م لاسيما في مسجدي السبت و الخميس السابق ذكرهما.

(100) معالم IV، ص 78.

لزاوية القديدي بمنزل قديد والتي تذكر ترجمته أنه كان يسكن بها ⁽¹⁰¹⁾ وأن والدته، أم سلامة، كانت «مجتهدة» معه ⁽¹⁰²⁾. أما زوجاته الأربع فكُنَّ موجودات عند وفاة أم سلامة سنة 670 هـ أي قبل إنتقال الولي إلى القيروان وهنّ اللواتي تولّين غسلها ⁽¹⁰³⁾، ولم تذكر ترجمته دارا له بقديد، خلافا للقيروان حيث أصبح له زاوية ودار ⁽¹⁰⁴⁾. هل هذا الاستقلال بين زاوية الولي ودار سكناه، - علما بأن البناءين كانا ملتصقين، بينهما حائط مشترك ⁽¹⁰⁵⁾ - ينذر بوقوع تحوّل ما على مستوى المؤسسة ككل، أم هو خاص بالزاوية القيروانية؟ مرة أخرى تحوّل ضحالة المعلومات دون الإجابة عن هذا السؤال، فبالنسبة للقيروان وباستثناء زاوية القديدي لم نقف، لنفس الفترة، على زاوية أخرى أمكن مقارنتها بها. أما الزوايا المعاصرة بتونس والتي نتطرق إليها في الفقرة الموالية، فلا نعرف تقريبا شيئا عنها، باستثناء زاوية المغربي.

ومن الزوايا الحضرية أيضا «زاوية الزبيديين، بتونس التي ذكرها الزركشي ⁽¹⁰⁶⁾ لكن دون إعطاء أي وصف لمعالمها، في سياق رواية أحداث سنة 709 هـ، وكذلك زاوية المرجاني (أبو محمد ت 699 هـ) التي يُروى أن بعض من سيتولى الخلافة في الدولة الحفصية والمكّنى بـ «أبي عصيدة» وهو ابن السلطان الواصل (ت 679 هـ) من جارية له، سيولد في أحد بيوتها، في «بيت» المرجاني تحديدا ⁽¹⁰⁷⁾. نحن مع الأسف نفتقر كما

(101) ن. م. ، ص 51.

(102) ن. م. ، ص 54.

(103) ن. م. ، ص 86.

(104) ن. م. ، ص 78.

(105) ن. م.

(106) تاريخ ، ص 60.

(107) تاريخ ، ص 53 انظر أدناه.

ذكرنا إلى وصف في مصادر الفترة لمختلف هذه الزوايا، مما يجعلنا نكتفي بتقديم بعض الافتراضات، كأن نرجح مثلا أن زاوية كالتى تنسب إلى أبي عبد الله محمد المغربي (ت 689 هـ) بتونس، كانت على جانب من الاتساع وتحتوي على عدة غرف وربما إتسعت لأكثر من طابق حيث تروي مناقبه أن تنقل فقرائها كان يتطلب «ثلاثة أرحلة بحيث يكون في كل رحل عشرين»⁽¹⁰⁸⁾، بحيث نستنتج إذا صحت هذه الرواية أن عددهم كان يناهز الـ 60 فقيرا وهو عدد معقول بالنسبة لما كان موجودا في زوايا أخرى في تلك الفترة كما سيأتي في فقرة موالية .

* الزاوية الحصينة

أما الصنف الآخر من الزوايا الإفريقية في تلك الفترة فهو الزاوية الرابطة أو الزاوية الحصينة كما وصفها التجاني في رحلته، عند اجتيازه على وطن طرابلس؛ «ثم اجتزنا (..) على زاوية تعرف بزاوية أولاد سهيل فنزلنا هناك وهي رابطة حصينة يحف بها شجر كثير (..) ولها أرض متسعة تعرف بالسابرية»⁽¹⁰⁹⁾، وبما عاينه التجاني في هذه الزاوية قبر الشيخ أبي عيسى مؤسسها⁽¹¹⁰⁾ . وإذا صح الافتراض بأن أبا عيسى دفن في الزاوية عند موته (أي سنة 673 هـ) وليس لاحقا فتكون هذه أقدم زاوية بإفريقية دفن فيها مؤسسها. وعلاوة على مساكن لأولاد أبي عيسى الذين خلفوه في «إقامة رسم الزاوية»، وسكنوها رحمة للمجتازين بهم»⁽¹¹¹⁾، كانت في الزاوية على ما يبدو مكتبة حيث عاين التجاني كتباً كثيرة محبسة⁽¹¹²⁾ وكذلك مخزن للأسلحة محبسة هي الأخرى حيث

(108) مناقب أبي عبد الله محمد المغربي (م) 18441، ص 21 أ.

(109) رحلة، ص 212.

(110) ن. م. ص 213.

(111) ن. م.

(112) ن. م.

يقول : « فأسعدونا إليهم فوجدانهم قد شحنوها بالعدد المنمة على نحو التحيس عليها »⁽¹¹³⁾.

و إلى صنف الزوايا الحصينة أيضا تنتمي زاوية أولاد سنان التي يجتاز عليها التجاني بعد مروره على زاوية أولاد سهيل والتي يصفها بأنها « أضخم (..) حالا وأكثر رجالا، من سابقتها بها مبان كثيرة ولها أرض متسعة »⁽¹¹⁴⁾ والجدير بالذكر أن هذه الزاوية كما هو الشأن بالنسبة لزاوية أولاد سهيل، أعطت إسمها للموضع، لكن هنا وخلافا للزاوية الأولى ، أصبح من العسير الفصل في كلام التجاني بين وصفه للزاوية كمؤسسة متفردة ووصفه للموضع الذي أصبح برمته يعرف بها. فهل « المباني الكثيرة » تحيل إلى الزاوية أم إلى الموضع؟ مهما يكن من امر أن الظاهرة ملفتة وإن دلت على شيء فهو على مدى حيوية المؤسسة اقتصاديا⁽¹¹⁵⁾ واجتماعيا⁽¹¹⁶⁾.

لقد ترك لنا الحميري ابن الصباغ وصفا لزاوية أبي الحسن الشاذلي في الاسكندرية كما عاينها بنفسه سنة 715 هـ أي بعد 59 سنة على وفاة الشاذلي (ت 656 هـ) بحيث لا تتصور أنه اعتراها تغير ملحوظ، وهي كانت « ببرج من أبراج السور حبسه السلطان »⁽¹¹⁷⁾ عليه وعلى ذريته⁽¹¹⁸⁾ (..) بأسفله ماجل كبير ومرابط للبهائم. وفي الوسط منه

(113) ن. م.

(114) ن. م. ، ص 213 - 214.

(115) ألا يذكر التجاني أن « هنالك » أي في ذلك الموضع « مجمع العرب وسوقهم، وبها يباع مجتلبهم ومسوقهم، رحلة »، ص 214.

(116) يوجد في نفس الفترة تقريبا بالقيروان « ربض أولاد حكيم » (نسبة إلى غيث الحكيمي تلميذ الحبيبي) ونحن هنا أمام حالة نموذجية لم يؤسس فيها الولي زاوية بل أسس حيا كاملا (أو ربضا) يعرف به، حول داره التي سكنها بأهله والمسجد الذي بناه « فبنى الناس بجواره يمينا وشمالا حتى كثر الخلق بربضه »، معالم IV، ص 35 - 36.

(117) لما كانت إقامة الشاذلي بالاسكندرية بدأت على الأرجح ما بين سنة 642 و 646 هـ فسلطان الوقت آنذاك كان الملك الصالح أيوب 638 - 647 هـ / 1240 - 1249 م الذي وقع في آخر سنة من ملكة النزول الصليبي في عين دمياط، انظر الفارسية، ص 110.

(118) درة. ص 34.

مساكن للفقراء وجامع كبير وفي أعلاه أعلىة لسكناء [أي الشاذلي] ولعياله،⁽¹¹⁹⁾. نحن لم نقف في المحيط المباشر «للمدرسة، الشاذلية بتونس خلال النصف الثاني من المئة السابعة هـ / 13م على زوايا أمكن ربطها بهذا النسق المعماري.

ج - وظائف الزاوية الافريقية في النصف الثاني من المئة السابعة هـ / 13م

وجب التمييز بين 3 أصناف من الزوايا بإفريقية في تلك الفترة :

1 - الزاوية كفضاء يجتمع فيه الإخوان والفقراء على شيخ من الشيوخ كما هو الحال بالنسبة لزاوية المغربي وزاوية المرجاني بتونس - وربما أيضا زاوية الزبيديين المعاصرة لهما وإن نحن نفتقر إلى معلومات حولها - وزاويتي القديدي بقديد أولا ثم بالقيروان وزاوية الشيخ أبي الحسن علي ابن عبد الكافي بوطن صفاقس.

2 - الزاوية المتخصصة في الخفر في القبائل واستخراج الأموال كزاوية أولاد سنان وزاوية أبي غمارة .

3 - الزاوية كفضاء لإضافة الوارد عليها كزاوية أولاد سهيل.

علما بأننا في محاولة التصنيف هذه إعتدنا على الوظيفة أو «الرسالة» الأساسية للزاوية حيث يمكن أن تضطلع هذه الأخيرة بوظائف أخرى الى جانب وظيفتها الأساسية.

* الزاوية كمسكن للفقراء

إلى هذا الصنف تنتمي زاوية القديدي بكل من قديد والقيروان حيث ينسب اليه قوله : « واجتمعت علي الإخوان والفقراء وكنت على قدم

(119) ن . م .

التجريد قليلة أجد ما يأكله الفقراء، وليلة يبيتون وأبيت وطاويا،⁽¹²⁰⁾.

كذلك الشأن بالنسبة لزاوية أبي عبد الله محمد المغربي بتونس والتي سبق ذكرنا لفقرائها وعددهم، وزاوية المرجاني التي يذكر الزركشي أنه أطعم فقراءها عصيدة الحنطة⁽¹²¹⁾ يوم ولادة ابن الوائق بـ «بيت» الولي بالزاوية كما سبق، من هنا كنية الولد بـ «أبي عصيدة».

إلى نفس هذا النمط تنتمي زاوية أبي الحسن علي ابن عبد الكافي بوطن صفاقس⁽¹²²⁾. حيث كان يسكنها، علاوة على أولاد الولي «خلق كثير، دون أن يذكر لنا مقديش عددهم.

أما النشاط «الصوفي»، للزاوية في تربية المريدين والتلاميذ وتنظيم مجالس الذكر والتدريس فنراه بوضوح في زاوية القديدي بقديد حيث سبق وذكرنا ما ينسب إليه من قول: «فأقمت بالزاوية، وكثر التلامذة والمعارف»⁽¹²³⁾. ومما يؤكد أيضا أن زاوية القديدي كانت مؤسسة صوفية بكل معنى الكلمة، أي فضاء يتربى فيه مريدوه ويسلكون «طريقته» في التصوف هذا القول المنسوب إليه عن تلميذه عمّار: «أخذ في الاجتهاد والعبادة، والحزن والبكاء وسرد الصيام والإقلال من الكلام، وكان لا ينام من الليل إلا قليلا»⁽¹²⁴⁾، وهذه جميعها من مقومات «الطريقة» السدادية كما كانت تعقد بالزاوية مجالس للذكر والقراءة بمسجدها تحديدا⁽¹²⁵⁾ وكان ينظم ميعاداً للرقائق بزاويته بالقيروان⁽¹²⁶⁾.

(120) معالم، ص 52.

(121) تاريخ، ص 53.

(122) انظر ترجمته في نزهة، ص 303 - 306. وورد ذكر الزاوية في ن. م.

(123) معالم، IV، ص 52.

(124) ن. م.، ص 53 و 54.

(125) معالم، IV، ص 61.

(126) ن. م.، ص 77.

وتظهر لنا رواية مقديش للأحداث التي كانت زاوية ابن عبد الكافي بصفاقس مسرحا لها - والتي نذكرها أدناه - هذا الأخير يعطي درسا في زاويته : « وكان نزولهم بعد العصر عشية الجمعة والشيخ في الدرس (..) فخرج الشيخ من الدرس، »⁽¹²⁷⁾.

أما في تونس فكانت تقام أيضا مجالس الذكر في زاوية المغربي⁽¹²⁸⁾. كما كان أيضا للمرجاني مجلس على الأرجح بزاويته وكان المغربي ممن يحضر ذلك المجلس⁽¹²⁹⁾. هل كانت زاوية المرجاني تضطلع في حياته (أي في المئة السابعة هـ / 13م) بوظيفة التدريس أيضا؟ مصادر الفترة لا تذكر شيئا. ووجب هنا الإحتراز من بعض الأعمال التي تستعمل عدة مصطلحات تخلط بينها دون أية مراعاة لتاريخية ظهورها بإفريقية ودون ذكر المصادر التي أستقت منها هذه المعلومات كقول النبال مثلا في سياق تعريفه بالمرجاني : « صاحب المدرسة المرجانية وكان يربط فيها وجعلها لطلبة العلم رباطا، »⁽¹³⁰⁾، في حين أن تقارب المؤسستين (الزاوية والمدرسة) لن يتم إلا في أواخر الفترة الحفصية كما سنرى لاحقا. هذا مع العلم أن «رباط» المرجاني ذكره ابن الشّماع⁽¹³¹⁾ وهو من المتأخرين⁽¹³²⁾. إن إضطلاع بعض زوايا إفريقية في تلك الفترة (أواخر المئة السابعة هـ / 13م) بوظيفة التدريس، وإن سوف ينتشر أساسا خلال القرن الموالي إلا أنه وارد وهو ما تسمح

(127) نزهة II ، ص 305.

(128) مناقب أبي عبد الله محمد المغربي (م) 18441، ص 21 أ.

(129) (م) 18441، ص 21 ب، الفارسية، ص 153.

(130) النبال (محمد البهلي) الحقيقة التاريخية للتصوّف الإسلامي، مكتبة النجاح.

تونس، 1965، ص 264.

(131) الأدلة ، ص 95.

(132) ألف كتابه في أواخر عام 861 هـ الأدلة، ص 3 (ط: الكعك) واقتبس فيه الكثير عن

ابن خلدون في كتاب العبر وعن الفارسية لابن قنفذ.

أيضا بافتراضه المكتبة المحبسة على زاوية أولاد سهيل والتي عاينها التجاني في رحلته (133).

* الزاوية الإفريقية ووظيفة إيواء الفارين

لقد سبق وذكرنا فرار جارية السلطان الحفصي الواصل يوم قتل هذا الأخير، إلى زاوية الولي أبي محمد المرجاني حيث ولدت في أحد «بيوت» الزاوية. ولما كان الواصل قتل سنة 679 هـ (134)، فهذا مؤشر على اضطلاع الزاوية بإفريقية بوظيفة إيواء الفارين منذ تلك الفترة.

نفس وظيفة «ملجأ الملّهوف»، على حدّ تعبير أبي الحسن علي ابن عبد الكافي المذكور أعلاه (135)، اضطلعت بها زاوية هذا الولي بوطن صفاقس حسب ما ذكره مقدّش من خلال حادثة هروب أحد الوزراء سنة 705 هـ إليها «ومعه خمسة أبغال محمّلة بالذهب والسروج والملبوس من أكراك وحلل وغيرها من أنواع اللباس، ونزل بالزاوية المذكورة هو وخدامه فاستقر بالزاوية (..) ثلاثة أيام» (136). إن لجوء الوزير الهارب إلى الزاوية دليل على أن الزوايا بإفريقية في تلك الفترة أصبحت بعد «فضاء» حرما، لا يُنتهك. ألم ينسب إلى أبي الحسن قوله إلى الجنود الذين جاؤوا يبحثون عن الوزير «وأرادوا رفعه من الزاوية كرها» : «يا فرسان لا تهتكوا الحرم» (137) بحيث أن الوظيفة الاجتماعية والروحية للزاوية في «جبر الخواطر، لا توازيها إلا سلطتها الخارقة في الدفاع عن نفسها تجاه من لا «يحترمها» أي من ينتهك حرمتها وحرمة من يلجأ إليها «دخيلا

(133) رحلة ، ص 213.

(134) تاريخ ، ص 43.

(135) نزهة الـ، ص 304.

(136) نـ . مـ ، ص 303.

(137) نـ . مـ ، ص 305.

على الله ونزيلا [على الزاوية] ، ⁽¹³⁸⁾ : «من أتانا زائراً رجع مجبور
 الخاطر ومن أتانا بجور غائر أمر الله به المقابر» ⁽¹³⁹⁾ ولا شك أن
 هذه الرواية التي تظهر مصير كل من تحدّثه نفسه بإقتحام الزوايا عنوة
⁽¹⁴⁰⁾ ، للقبض على من لجأ إلى حرمة، وما آلت إليه من خضوع السلطة
 ، لحكم، الزاوية، الهدف منها تعزيز فكرة حرمة الزوايا وسلطانها تجاه
 السلطة وأعوان المخزن في فترة بدأت فيها الزوايا تلعب دوراً اجتماعياً
 وسياسياً وإقتصادياً ودينياً سوف يظهر أساساً خلال المئة الثامنة هـ / 14م
 لكن لاحت بوادره منذ أواخر المئة السابعة هـ / 13م.

اضطلعت زاوية الزبيديين بتونس بنفس هذه الوظيفة حيث يروي
 الزركشي في سياق أحداث سنة 709 هـ هروب أبي عبد الله محمد ابن
 الدباغ حاجب السلطان الحفصي أبي بكر الشهيد وكاتب علامته
 عندما قتل هذا الأخير وتولّى الخلافة أبو البقاء خالد ⁽¹⁴¹⁾، إلى هذه
 الزاوية التي نستنتج أنها كانت تتمتع بحرمة لدى أعوان المخزن
 حيث وقع الإحتيال على الحاجب «حتى خرج إختياراً فثقف» ⁽¹⁴²⁾ ،
 وهذه أيضاً من الأمثلة المبكرة على حرمة الزوايا التي ستعمم خلال
 المئة الثامنة هـ / 14م.

إن إضطلاع الزوايا بوظيفة إيواء الفارين نتيجة لما كانت تحظى به من
 حرمة لدى السلطة السياسية، هو من الظواهر التي عاينها ابن بطوطة
 بالمشرق وتحديدًا في ظفار في «زاوية الشيخ الصالح العابد أبي محمد
 ابن أبي بكر ابن عيسى (..) وهذه الزاوية معظّمة عندهم يأتون إليها

(138) ن. م. ، ص 304.

(139) ن. م. ، ص 305.

(140) انظر أطوار، المعركة، بين عسكر الأمير، قدر ثلاثة عشر خباء،، والزاوية في
 نزهة، ص 305.

(141) تاريخ، ص 60.

(142) ن. م.

غدوا وعشية يستجيرون بها فإذا دخلها المستجير لم يقدر السلطان عليه،⁽¹⁴³⁾ وقد شاهد ابن بطوطة نفسه مَنْ كان لجأ إليها : «رأيت بها شخصا ذكر لي أن له بها مدة سنين مستجيرا لم يتعرض له السلطان وفي الأيام التي كنت بها إستجار بها كاتب السلطان وأقام فيها حتى وقع بينهما الصلح،⁽¹⁴⁴⁾.

* الزاوية المتخصصة في الخفر في القبائل واستخراج الاموال

وقفنا على أربع زوايا أشارت إليها المصادر عرفت أساسا بهذه الوظيفة. أولها زاوية عاينها التجاني عند اجتيازه على «زريق» من وطن قابس، «يسكنها رجل من البربر (...) إسمه سلام ويعرف بأبي غرارة»⁽¹⁴⁵⁾ (...) وهو يخفر في قبائل دباب وله في إستخراج أموالهم منهم اليد القوية،⁽¹⁴⁶⁾.

كما سبق و أشرنا إلى شهادة التجاني حول زاوية أولاد سهيل الذين «سكنوا تلك الزاوية رحمة للمجتازين بهم (...) يرجعون إليهم ما استلبتهم العرب، والدبايون يرعون لهم حق رباطهم وحق مشاركتهم لهم في النسب»⁽¹⁴⁷⁾، والجدير بالذكر هنا أن هذه الزاوية التي أسسها أبوهم، أبو عيسى سهيل (ت 673 هـ)، كانت «رسالتها، الأصلية كما سنرى أدناه» إضافة من كان يرد عليها⁽¹⁴⁸⁾. بعد موت المؤسس وخلافته من طرف أبنائه في «إقامة رسم [الزاوية]»، حافظت هذه الأخيرة على رسالتها

(143) رحلة بط . ص 261 .

(144) ن . م .

(145) انظر حوله ن . م . ص 180 - 181 .

(146) ن . م . ص 180 .

(147) ن . م . ص 213 .

(148) ن . م .

الأولى لكن أضفت عليها «وظيفة» أخرى وهي استخراج الأموال أو المتاع من العرب وإرجاعه إلى أصحابه من المجتازين الذين وقع سلبهم. ولا شك أن ما عاينه التجاني من «عدد منمنة» محبسة على الزاوية يدخل في إطار إضطلاعها بهذا الدور.

أما الزاوية الثالثة فهي زاوية أولاد سنان وهم أيضا من الأعراب⁽¹⁴⁹⁾، يقول التجاني: «وهذه الزاوية راجعة إلى حكم عبد الله ابن دباب (..) الشديد القسوة المشهور هو وبنوه بربط البربر وتعذيبهم بالنار وغيرها لاستخراج أموالهم منهم»⁽¹⁵⁰⁾.

وأخيراً زاوية طولقة (من بلاد الزاب) التي أسسها سعادة الرياحي (ت 705 هـ / 1305 م)⁽¹⁵¹⁾ التي تعاقب عليها أبناؤه وأحفاده ويضيف ابن خلدون: «وتعترف لهم أعراب الغلاة من رياح حقا في إجازة من يجيزونه من أهل السابلة»⁽¹⁵²⁾.

* الزاوية كفضاء لإضافة الوارد عليها وإطعام الطعام

تكاد لا توجد إلا زاوية واحدة بإفريقية في تلك الفترة أنشئت لهذا الغرض وإضطلعت أساسا بهذه الوظيفة⁽¹⁵³⁾ وهي زاوية أولاد سهيل التي ذكرناها مرارا. جاء في رحلة التجاني في تعريفه بمؤسسا وبدافع تأسيسها: «وسهيل صاحب هذه الزاوية رجل كان يعرف بأبي عيسى

(149) ن. م. . ص 214.

(150) ن. م. . إذن نستنتج أن هؤلاء كانوا يسكنون الزاوية ويشاركون أباهم في إقامة رسمها.

(151) عبر ٧١، ص 81 - 83.

(152) ن. م. . ص 85.

(153) بحيث يبدو لنا الكلام المنسوب إلى عبد الوهاب المزوغي (ت 675 هـ) في مناقبه وهو الذي لم نقف له على زاوية، من الاقحامات المتأخرة: «زاوية بلا مائدة فما في بنيانها فائدة» (م) 18555، ص 136 أ.

يذكر عنه صلاح وإعتناء بإضافة من كان يرد عليه⁽¹⁵⁴⁾. ومن الواضح من كلام التجاني أن هذه هي الوظيفة الأساسية التي اضطلعت بها هذه الزاوية زمن حياة أبي عيسى . و عند اجتياز صاحب الرحلة عليها (سنة 707 هـ - 708 هـ) وقد خلف بعد أولاد سهيل أباهم في إقامة رسم الزاوية فإنها كانت لا تزال تضطلع بهذه الوظيفة، ويذكر التجاني إصرار أهل الزاوية على إضافة ركب اللحياني⁽¹⁵⁵⁾ ودعوته إلى «التحرم بطعامهم»⁽¹⁵⁶⁾؛ الملفت هنا استعمال لفظة «التحرم» التي تحيل إلى الزاوية كفضاء «حرم». إن هذا المفهوم رأيناه أيضا في زاوية علي ابن عبد الكافي بوطن صقافس وهو سيفعل بقوة خلال القرون اللاحقة، ولا شك أن مثال زاوية أولاد سهيل وشهادة التجاني هي من الشواهد على الطابع المبكر لهذه الظاهرة. إن إقتران الطعام بالحرم، يرادفه إقتران الطعام بالبركة كما جاء في نزهة مقديش على لسان أبي الحسن علي ابن عبد الكافي : «أنزلوا يا فرسان على بركة الله وكلوا طعام الزاوية (..) ما لكم لا تأكلون من طعام البركة»⁽¹⁵⁷⁾، بحيث يصبح الثلاثي: الحرم - الطعام - البركة، في أساس إضطلاع الزوايا بوظيفة إطعام الطعام لمن يرد عليها زائرا أو مسافرا.

هل هذه «الرسالة» - إضافة المجتازين عليها - التي تميّزت بها زاوية أولاد سهيل عن غيرها من زوايا إفريقية في تلك الفترة، يجعلها أكثر هذه الزوايا قرابة مع الزوايا بالشرق حيث حسب شهادة ابن بطوطة كانت هذه الوظيفة إحدى السمات الأساسية للزاوية المشرقية في

(154) رحلة ، ص 213.

(155) هو «كبير الدولة الحفصية آنذاك وشيخ الموحدين الأمير أبو يحيى زكرياء ابن اللحياني الذي اصطحب التجاني معه في سفرته لتفقد شؤون المملكة، انظر رحلة «مقدمة، حسن حسني عبد الوهاب، ص ١٠٠».

(156) رحلة ، ص 213، ثم اتوا بطعام محتفل فطعمنا وانتشرنا.

(157) نزهة ال، ص 304.

كل من آسيا الوسطى لا سيما في سمرقند وبخارى⁽¹⁵⁸⁾، وفي مضيق هرمز بمدينة لار⁽¹⁵⁹⁾، وفي «عراق العجم» خاصة بمدينة أصفهان وشيراز⁽¹⁶⁰⁾ وفي إيدج حيث يروي ابن بطوطة أن «في كل منزل من منازلها زاوية يسمونها المدرسة (...) فإذا وصل المسافر إلى مدرسة منها أتى بما يكفيه من الطعام والعلف لدابته (...)»⁽¹⁶¹⁾، وفي بلاد الأكراد، «في كل مرحلة زاوية فيها للوارد الخبز واللحم والحلواء»⁽¹⁶²⁾، أما في مدينة كازارون⁽¹⁶³⁾، حيث زاوية الشيخ أبي إسحاق الكازاروني فـ «لا يتركون الوارد عليهم للسفر حتى يقيم في الضيافة ثلاثة»⁽¹⁶⁴⁾. وكذلك الشأن في «عراق العرب»، لا سيما في كربلاء عند مشهد الحسين ابن علي، حيث عاين ابن بطوطة «زاوية كريمة فيها الطعام للوارد والصادر»⁽¹⁶⁵⁾، كما عاين في مشهد، «مدرسة عظيمة» يسكنها الطلبة والصوفية من الشيعة، ولكل وارد عليها ضيافة ثلاثة أيام⁽¹⁶⁶⁾. أما في بغداد فيبدو أن هذا التقليد كان في تراجع حيث يذكر ابن بطوطة أن زاوية الإمام أبي حنيفة كانت الوحيدة ببغداد التي «يطعم فيها الطعام»⁽¹⁶⁷⁾. كما عاين ابن بطوطة هذا التقليد في زوايا بلاد الشام لا سيما بمدينة صهيون التي «خارجها زاوية في وسط بستان فيها الطعام

(158) انظر رحلة بط و ص 368 و 378.

(159) ن. م. ص 277.

(160) ن. م. ص 200 و 202.

(161) ن. م. ص 195.

(162) ن. م. ص 191.

(163) «على مسيرة يومين من شيراز» رحالة بط، ص 217.

(164) ن. م. ص 216.

(165) ن. م. ص 221.

(166) ن. م. ص 176.

(167) ن. م. ص 227.

للوارد والصادر،⁽¹⁶⁸⁾ وكذلك في جبلة على قبر إبراهيم ابن أدهم
«زاوية حسنة فيها بركة ماء وبها الطعام للصادر والوارد،⁽¹⁶⁹⁾ أما
في «البلاد التركية، فإن تقليد الفتوة أو الأخية⁽¹⁷⁰⁾ كان واسع
الانتشار⁽¹⁷¹⁾، وفي قونية، وعلى تربة الصوفي جلال الدين الرومي،
«زاوية عظيمة فيها الطعام للوارد والصادر،⁽¹⁷²⁾».

لا نستبعد أن تكون هناك علاقة بين الوظائف التي كانت تضطلع بها
زاوية أولاد سهيل من إضافة المجتازين عليها و ربما أيضا من تدريس ،
وموقعها في وطن طرابلس .

د - الحياة اليومية بزاوية إفريقية في النصف الثاني من المئة السابعة هـ / 13 م

رأينا أن عدد فقراء الزاوية المقيمين بها قد يبلغ في تلك الفترة ستين
فقيرا في بعض الأحيان كما في زاوية المغربي بتونس . وحتى زاوية
القديدي بمنزل قديد وإن لا تذكر ترجمته بالتحديد عدد فقرائها فهي
تنسب إليه قوله : «ثم مشيت إليه [هو شيخه السدادي] ومعي أربعون
فقيرا،⁽¹⁷³⁾».

(168) ن . م . ص 75 - 76 .

(169) ن . م . ص 79 .

(170) «الإخي» (..) رجل يجتمع أهل صناعته وغيرهم من الشبان الأعزاب والمتجربين
ويقدمونه على أنفسهم وتلك هي الفتوة أيضا، ويبني الزاوية ويجعل فيها الفرش
والسرج وما يحتاج إليه من الآلات ويخدم أصحابه بالنهار في طلب معاشهم . ويأتون
إليه بعد العصر بما يجتمع لهم فيشترون به الفواكه والطعام (..) فإن ورد في ذلك اليوم
مسافر على البلد أنزلوه عندهم، وكان ذلك ضيافته لديهم (..) وإن لم يرد وارد إجتمعا
على طعامهم فأكلوا وغنوا ورقصوا وانصرفوا إلى صناعتهم بالغدو، رحلة بط .
ص 285 .

(171) ن . م . ص 293 و 312 - 313 و 314 - 315 .

(172) ن . م . ص 294 .

(173) معالم IV، ص 52 .

ولا شك أن وجود هذا العدد من الفقراء بصفة شبه قارة بالزاوية كان يتطلب حدا أدنى من تقسيم العمل وتنظيمه بينهم وقد يعهد الشيخ إلى أحد تلامذته بالتصرف في شؤون الزاوية كما فعل القديدي مع عمّار المعروف بزاويته بقديد: «وكان يوالي عني أسباب الدنيا والتصرف علي الفقراء»⁽¹⁷⁴⁾. أما عند فتحه لزاويته بالقيروان فإن هذه المهمة آلت إلى الحاج عبد الله بن زياد «ولما وصل الشيخ القيروان أطلق في يده جميع ما يأتيه من الفتوح»⁽¹⁷⁵⁾، وهو الذي كان يخدم القديدي قبل السفر للحج سنة 680 هـ ورافقه في حجه وتقدّم على النفقة⁽¹⁷⁶⁾ وأمره القديدي ببناء الزاوية بالقيروان⁽¹⁷⁷⁾.

لقد ورد ذكر «المقدّم بدار الشيخ»⁽¹⁷⁸⁾ و«نقيب الزاوية»⁽¹⁷⁹⁾ في مناقب أبي عبد الله محمد المغربي (ت 689 هـ) ولئن لم نقف خلال المئة السابعة هـ / 13م بإفريقية على مثل هذه المصطلحات التي ستروج أساسا إبتداء من المئة الثامنة هـ / 14م⁽¹⁸⁰⁾، نرجح أنه وقع إسقاطها على زاوية المغربي من طرف بعض المتأخرين.

أما بالنسبة لمهمة «خديم الفقراء» التي وردت هي الأخرى في مناقب المغربي حيث نراه يأمر خديمه أبا عمر حريز: «إخدم إخوانك والله يعينك»⁽¹⁸¹⁾ فنحن هنا أمام حالة طريفة: التحول من مهمة «خادم الشيخ» وهي من المهام التي يمكن إعتبارها تندرج ضمن المرحلة السابقة

(174) ن. م. ، ص 53.

(175) ن. م. ، ص 70.

(176) ن. م. ، ص 82.

(177) ن. م. ، ص 84.

(178) مناقب أبي عبد الله محمد المغربي (م) 18441، ص 21 ب.

(179) ن. م. ، ص 22 أ.

(180) انظر الفصل القادم.

(181) ن. م. ، ص 20 ب.

لظهور الزوايا⁽¹⁸²⁾ إلى مهمة «خديم الفقراء» ، أو خديم الزاوية المرتبطة بمرحلة ظهور الزوايا.

ومن المهام الأخرى أيضا التي وردت في مصادرها، الإمامة بمسجد الزاوية حيث تذكر ترجمة القديدي أن أبا عبد الله محمد ابن عثمان ابن غانم كان إمامه⁽¹⁸³⁾. كما كان هنالك مؤذن⁽¹⁸⁴⁾. لقد جاء في وصف ابن بطوطة للزوايا بين مدينة رامز وتستر من بلاد الأكراد: «في كل مرحلة زاوية (..) وفي كل زاوية الشيخ والإمام والمؤذنون والخدام للفقراء والعبيد والخدم بطبخون الطعام»⁽¹⁸⁵⁾.

هل تم اقتباس تقسيم العمل في زوايا إفريقية لتلك الفترة من المشرق حيث كان معمولا به مع العلم بأن مستوى الهيكل والتنظيم في زوايا المشرق كان متقدما على ما هو معروف وموجود بإفريقية في نفس الفترة تقريبا⁽¹⁸⁶⁾، كما سنرى من خلال بعض الأمثلة، وحيث لن ترتقي زوايا إفريقية بصفة عامة إلى هذا المستوى من التنظيم والتخصص في المهام والتشعب إلا ابتداء من النصف الثاني من المئة الثامنة هـ / 14م⁽¹⁸⁷⁾.

تتحدث مناقب الشاذلي عن أحد اصحابه، أبو محمد عبد العزيز الزيتوني أنه «كان ناظرا على طعام الفقراء»⁽¹⁸⁸⁾، مع العلم أن هذه

(182) حيث جاء في ترجمة أبي يوسف الدهماني ت 621 هـ أن من خدمه ولازمه «الرابطة، أم يحيى مريم وابن هنافس، معالم III، ص 221 . 222 هو أبو زكرياء المعروف بابن هنافس انظر حوله ن. م. 218 - 221.

(183) معالم IV، ص 103.

(184) ن. م. ، ص 55.

(185) رحلة بط، ص 191.

(186) وإن نحن نعتمد هنا أساسا على مشاهدات ابن بطوطة التي تعود إلى حوالي سنة 726 هـ إلا أنه يمكن افتراض أن ملاحظاته تنسحب على وضع الزوايا بالشرق في نهاية المئة السابعة هـ/ 13م وبداية الثامنة هـ/ 14م وهي الفترة التي نحن في صدها هنا بالنسبة لإفريقية.

(187) انظر الفصل الموالي.

(188) درة ، ص 39.

التسمية بالذات لم نقف عليها بإفريقية أقله في الفترة الحفصية في حين كانت شائعة في التقليد الصوفي المصري⁽¹⁸⁹⁾ والمشرقي حيث عاين ابن بطوطة بزاوية قصطمونية (في البلاد التركية) مهمتي الإشراف والنظر بحيث أن الأولى يُعهد بها إلى أحد الصوفية المقيمين بالزاوية وكان هذا ربما شرطا من شروطها، أما الثانية - النظر - فيتولاها من ليس بالضرورة فقيرا أو صوفيا وقد يكون أحد أبناء من ابتناها من الأمراء أو الأعيان⁽¹⁹⁰⁾. ولقد ترك لنا ابن بطوطة وصفا لزوايا مصر عند اجتيازه عليها سنة 726هـ فيقول: «لكل زاوية شيخ وحارس (..) وترتيب أمورهم عجيب (..) من عواندهم في الطعام أنه يأتي خديم الزاوية إلى الفقراء صباحا فيعين له كل واحد ما يشتهي من الطعام»⁽¹⁹¹⁾، إذا جاءهم زائر يقف بباب الزاوية «فيعلم البواب خديم الزاوية بمكانه فيخرج إليه ويسأله من أي البلاد أتى وبأي الزوايا نزل في طريقه ومن شيخه»⁽¹⁹²⁾. من الواضح هنا أننا أمام زاوية إحدى الطوائف الصوفية لا أمام زاوية لإطعام الطعام للصادر والوارد، علما بأن نفس المهام تقريبا وجدت حتى في الزوايا التي إختصت بهذه الوظيفة ففي تستر وقف ابن بطوطة على زاوية لذرية سهل ابن عبد الله التستري⁽¹⁹³⁾ له أربعة أولاد: «أحدهم موكل بأوقاف الزاوية، والثاني متصرف فيما يحتاج إليه من النفقات في كل يوم والثالث خديم السماط بين أيدي الواردين ومرتب الطعام لهم، والرابع موكل بالطباخين والسقائين والفراشين»⁽¹⁹⁴⁾.

(189) انظر ابن خلدون، التمهيد، ص 313.

(190) رحلة بط، ص 318.

(191) ن. م. ، ص 38.

(192) ن. م. ، ص 38.

(193) هو أبو محمد سهل بن عبد الله التستري ذكره القشيري (الرسالة، 14 - 15)

ت 283 هـ. وقيل 273، ن. م. ، ص 14 لقي ذا النون المصري.

(194) رحلة بط، ص 192.

هـ - موارد الزاوية الإفريقية في النصف الثاني من المئة السابعة هـ / 13م

إن مسألة موارد الزاوية تثير إشكالية الكسب والتوكل ، ولا يزال النموذج الولائي يتأرجح بين هذين القطبين. وهذا واضح مثلا في ترجمة أبي علي سالم القديدي الذي تظهره في مرحلة أولى يؤثر التوكل أو «التجريد»، وذلك مباشرة بعيد فتحه لزاويته بقديد: «وكنت على قدم التجريد، فليلة أجد ما يأكله الفقراء، وليلة يبيتون وأبيت طاويا» (195) وكان ذلك في حياة شيخه أبي هلال السدادي.

ثم تذكر ترجمته أنه لما عاد من الحج «أمر بصدقة جميع ما تحصل له في حرثه (..) وتصدق بجميع غنمه وكانت قدر ألف رأس، وبجميع بقره وكانت قدر الستين رأسا وأشار بأربعة من الخيل وترك السبب بالحرث وغيره ، (196).

مما يدل على أنه في مرحلة ثانية وقبل توجهه إلى الحج كان يعيش على نمط الكسب. لكن في نفس الوقت تظهر لنا ترجمته إقبال البوادي عليه بشتى أنواع الفتوح والغنم : «وجاء خلق كثير من البوادي بالفتوح والغنم (..) فامتلات الزاوية» (197). هل أن الفتوح تنفق على الفقراء فقط، أما الولي وعائلته فيكون قوتهم من حرثه وغنمه، هذا ما نفترضه حيث جاء في ترجمته : «أطلق [القديدي] في يده [هو الحاج عبد الله ابن زياد السابق الذكر] جميع ما يأتيه من الفتوح يقول له تصدق بذلك على من يستحقه (..) ولا يقبل الشيخ مما يأتيه شيئا وما كان قوته وقوت أهله إلا من عمل أيديهم» (198).

(195) معالم IV، ص 52.

(196) ن. م. ، ص 83.

(197) معالم IV، ص 65.

(198) ن. م. ، ص 70.

ورغم التضارب في نص ترجمته حول التسلسل الكرونولوجي لهذه المراحل، نرجّح أن الولي دخل بعد عودته من الحج وإلى تاريخ وفاته مرحلة ثالثة ترك فيها نمط الكسب وسلك نمط التوكل : « وترك السبب بالحرث وغيره وبقي على قدم التجريد متوكلا على الله عز وجل، بقي هكذا الى ان مات، (199).

كيف ينعكس ذلك على مستوى موارد الزاوية وهل هذه الأخيرة أصبحت منذ تلك الفترة تعتمد كليا على موارد قارة تفي بحاجياتها أم أن هذه الموارد على أهميتها أحيانا لا تزال عطاءات وهبات موسمية؟ من الواضح أنه عندما فتح القديدي زاويته بقديد، ربما حوالي منتصف المئة السابعة هـ / 13م⁽²⁰⁰⁾، كانت هذه الموارد ضعيفة لكن ما تذكره مناقبه فيما بعد من إمتلاء الزاوية بالفتوح والغنم مؤشر على وفرة ما أصبحت الزوايا تحظى به في أواخر المئة السابعة هـ / 13م من عطاءات وهبات وفتوح.

وهذا لم يوجد ققط بالقيروان فحتى بتونس، تروي مناقب أبي عبد الله محمد المغربي (ت 689 هـ) كيف وصل إلى الزاوية ليلة « ستة عشر مثردا على رؤوس الجمالين،⁽²⁰¹⁾ وفي ظرف عشية واحدة يصلها 220 ديناراً ذهباً في شكل هبات من الناس و150 مثقالاً ذهباً من عند السلطان⁽²⁰²⁾. وكمؤشر على مدى ما أصبحت تحظى به بعض الزوايا من عطاءات وهبات وعلى الطابع الموسمي لهذه الهبات، تروي لنا مناقب المغربي أنه أرسل يوماً ثمانين ديناراً كانت وردت

(199) ن. م. . ص 83.

(200) انظر تعليقنا أعلاه.

(201) (م) 18441، ص 21 أ.

(202) مناقب أبي عبد الله محمد المغربي (م) 18441، ص 22 أ.

عليه كهبة إلى زاوية أحد الصوفية⁽²⁰³⁾، كان على ما يبدو بأمس الحاجة إلى الدعم المالي⁽²⁰⁴⁾.

إن «ثروة» القديدي التي تصدق بها لدى عودته من الحج ربما أتت بعضها من حرثه لكن أتت بعضها الآخر من مدخرات ما يرد عليه من فتوح وهبات؛ حيث تروي ترجمته أنه بعد استقراره بالقيروان وسلوكه نمط التجريد والتوكل كان «إذا فتح الله بهدية أو بشيء أنفق ذلك على الفقراء والزوار ولم يدخر شيئا»⁽²⁰⁵⁾. ونفترض أنه ربما فعل ذلك في المرحلة السابقة عندما كان لا يزال بقديد وإلا لما أمكن تفسير هذه الحادثة التي ترويها ترجمته عند إضافة الزاوية ما لا يقل عن مائتي زائر و23 فارسا: «فلقيهم وأضافهم وذبح لهم رأسين من البقر غير الغنم وأمر (...) أن يخرج لهم التمر فأخرج لهم قدر الخمسة أقفزة تمرا (...)» ثم أمر باحضار الطعام (...) وقال الشيخ «صبوا الزيت حتى يدور بدوائر القصعة علما بأنهم كانوا «علفوا» من الشعير «مقدار الثلاثة أقفزة ونصف رويئة»⁽²⁰⁶⁾.

مهما يكن من أمر، نعتقد أن الزوايا في تلك الفترة، على أهمية الهبات والفتوح التي بدأت تحظى بها، كانت مواردها لا تزال أساسا موارد موسمية وربما إحتاجت الزاوية إلى المساعدة المالية من طرف زاوية أخرى أكثر حظوة. وسوف نرى أن هذا الوضع سيتغير خلال المئة الثامنة هـ / 14م. ولئن قبلت بعض الزوايا كما رأينا بالنسبة لزاوية المغربي عطاءات وهبات من لدن السلطان، فإن النموذج الولائي الذي قوامه التورّع ورفض العطاءات التي مأتاها السلطة وعمّالها، لا يزال حيّا نراه مجسّدا مثلا في زاوية أبي الحسن على ابن عبد الكافي الذي قال له

(203) لم نستطع ضبط هويته.

(204) (م) 18441، ص 22 ب.

(205) معالم IV، ص 83.

(206) ن. م. ص 99 والرواية وعاء.

الأمير بعد أن «تاب»، و«تواضع بين يديه»⁽²⁰⁷⁾؛ «أطلب شيئاً من الدينار تستعين به على الزاوية فقال الشيخ نطلب من الله الآخرة وأبى أن يطلب شيئاً من الدنيا»⁽²⁰⁸⁾.

أما في المشرق وخلال نفس الفترة تقريباً⁽²⁰⁹⁾، كانت الزوايا تحظى بموارد قارة في شكل أوقاف وموارد منتظمة من خزانة الدولة ففي إينج مثلاً «بعراق العجم، كان سلطان البلاد - الذي يحكى أنه هو الذي عمر الزوايا الأربع مائة والستين منها أربع وأربعين بالحضرة - يقسم خراج بلاده إلى ثلاث منها ثلث «لنفقة الزوايا والمدارس»⁽²¹⁰⁾. كما لا شك أن زاوية كتلك التي يصفها ابن بطوطة عند اجتيازه على مصر حيث للفقراء «كسوة الشتاء وكسوة الصيف ومرتب شهري من ثلاثين درهماً للواحد في الشهر إلى 20 (..) ولهم الحلاوة من السكر في كل ليلة جمعة والصابون لغسل أثوابهم والأجرة لدخول الحمام والزيت للإستصباح»⁽²¹¹⁾، لا بدّ وأنّ لها موارد قارة تسمح لها بالوفاء بهذه الإلتزامات، مثلاً أوقاف محبسة عليها على غرار زاوية قسطنطينية التي عاينها ابن بطوطة في البلاد التركية والتي كان بناها أحد الأمراء بعد «توبته»، وجعل «فوائد القرية وقفاً عليها (..) وعيّن من أوقاف هذه الزاوية لكل فقير يرد من الحرمين أو من الشام ومصر والعراقين وخراسان وسواها كسوة كاملة ومائة درهم يوم قدومه و ثلاثمائة درهم يوم سفره والنفقة أيام مقامه»⁽²¹²⁾ وكذلك الشأن بالنسبة لزاوية أخرى

(207) نزهة، ص 306.

(208) ن. م.

(209) انظر أعلاه تعليقنا.

(210) رحلة بط، ص 194 علماً هنا بأن الزاوية «يسمونها المدرسة، ن. م. أما إينج أو «مال الأمير، وهي حضرة السلطان أتابك الذي «كان (..) زاهداً صالحاً (..) يلبس تحت ثيابه بما يلي جسده ثوب شعر، ن. م. ص 195.

(211) ن. م. ص 38.

(212) ن. م. ص 318.

ببخارى «لها أوقاف ضخمة» (213).

ومما يؤكد أن المجتمع بالمشرق كان أصبح على استعداد لتحمل العبء الإقتصادي للولاية وعلى أن يضع جانبا نسبة من موارده ومن قوته للقيام بالزوايا والفقراء، ما ذكره ابن بطوطة عند اجتيازه على هرمز وعلى مدينة لار تحديدا حيث كان من عادة الفقراء «أنهم يجتمعون بالزاوية بعد صلاة العصر من كل يوم ثم يطوفون على دور المدينة فيُعطاهم من كل دار الرغيف والرغيفان (..) وأهل الدور قد ألفوا ذلك فهم يجعلونه في جملة قوتهم ويعدّونه لهم إعانة على إطعام الطعام» (214). هنا، أيضا يبرز الطابع القار لموارد هذه الزاوية. ومن موارد الزوايا أيضا آنذاك بالمشرق، النذور القارة حيث يروي ابن بطوطة أن أهل سمرقند كانوا يخرجون «كل ليلة إثنين وجمعة، إلى الزاوية المجاورة لقبر ابن عم الرسول قثم ابن العباس ابن عبد المطلب وينذرون له النذور العظيمة ويأتون إليه بالبقر والغنم والدراهم والدنانير» (215).

خاتمة

تلك هي أبرز سمات الزاوية الإفريقية خلال المئة السابعة هـ / 13م فبعد طور ظهورها الأول حيث كانت لا تزال ظاهرة محدودة عدديا، وجب عليها التعايش مع مؤسسات قديمة أظهر بعضها كالرباط مثلا حيوية وقدرة على التطور والتأقلم مع المرحلة الجديدة لتطور الحركة الصوفيّة والحياة الدينيّة بإفريقيّة، وكانت هي نفسها لا تزال تحمل سمات هذه المؤسسات -ذكرنا مدى قربها من مؤسسة المسجد التي خرجت من رحمها-، عرفت فيما بعد بداية إنتشار يشهد عليها إزدياد عدد

(213) ن. م. ص 368.

(214) ن. م. ص 277.

(215) ن. م. ص 378.

الزوايا ، في نفس الوقت، بدأت تكتمل فيها مقومات التفرد كمؤسسة لها وظائف ورواد أو نزلاء وموارد وإن لا يزال طابعها الرئيسي هو الموسمية ؛ إلا أن وفرة هذه الموارد تشهد على مدى ما أصبحت المؤسسة تحظى به من شعبية ومن تأثير ليس فقط عند العامة بل حتى لدى الحكام الذين أصبحوا يهابونها ويقرّون لها حرمتها وبدؤوا يتودّدون إليها بالهدايا والعطاءات.

كيف تطوّرت الزاوية الإفريقية خلال القرنين الثامن هـ/14م والتاسع هـ/15م اللذين يمكن اعتبارهما بمثابة مرحلة النضج والاندماج في المجتمع ؟ هذا ما سنراه في الفصلين المواليين.

الفصل الخامس

مرحلة النضج والاندماج الاجتماعي

لماذا يمكن اعتبار المئتين الثامنة هـ/14م والتاسعة هـ/15م بمثابة «العصر الذهبي» للزاوية في العهد الحفصي، بل العصر الذي ستتحول فيه إلى مؤسسة «حفصية» بمعنى مؤسسة مندمجة كلياً في المجتمع الحفصي وتجسد في الآن نفسه سياسة الحكم الحفصي الدينية إن صح التعبير؟ لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هل الزاوية التي نتكلم عنها هنا لا تزال مؤسسة صوفية، أم أنه وقع نوع من الإحتواء لها من طرف الدائرتين الدينية -متمثلة في «مؤسسة» الفتيا والعلماء- والسياسية، أم أن الأمر هنا لا يعدو كونه عملية هضم من طرف المجتمع الحفصي للمؤسسة بحيث إلى جانب الزاوية «الصوفية» أصبح هنالك الزاوية «العلمية» والزاوية «الفقهية»؟ وهل أن عمليتي الهضم والإحتواء كانتا تامتين أم بقيت هنالك ظواهر شاذة بحيث إلى جانب الزاوية كمؤسسة «رسمية» لقراءة العلم وإضافة المسافرين، بقيت الزاوية الصوفية كفضاء تُخرق فيه العادات وتستقطب أهل الجذب والأحوال وتثير الانتقاد والإعتراض في نفس الوقت الذي أصبحت فيه مركزاً لسلطة حقيقية. وكيف انعكس هذا التطور على مختلف المقومات التي ذكرناها في الفصل السابق أي على ظروف تأسيس الزاوية، وشكلها الهندسي كمعلم عمراني ووظائفها، وروادها، وتنظيم العمل بها، و مواردها ؟

* * ظاهرة عددية :

حتى نتبين مدى انتشار المؤسسة التي تحولت إلى ظاهرة عددية خلال هذين القرنين نسوق بعض الأرقام. فلقد تضاعف عدد الزوايا بالقيروان خلال المئة الثامنة هـ/14م حيث وقفنا على ما لا يقل عن عشر زوايا ⁽¹⁾ وقع تأسيسها في ذلك القرن في حين لم نقف طوال

(1) باعتبار زاويتي كل من الجديد بالمهدية وأبي فارس عبد العزيز بطليبة، من أعمال القيروان لا من أعمال صفاقس.

المئة السابعة هـ/13م إلا على أربع زوايا، وإذا أضفنا إليها ما كان لا يزال موجوداً إلى زمن الجديدي (ت 786هـ)، وصل هذا العدد إلى 12 وهو عدد تقريبي حيث ينسب إليه قوله: «القيروان مملوءة بالزوايا؛ زاوية الشيخ أبي يوسف الدهماني⁽²⁾، وزاوية الشيخ أبي علي سالم القديدي⁽³⁾، وزاوية الشيخ سليمان البربري، وزاوية الشيخ أبي الحسن علي العواني إلى غير ذلك...»⁽⁴⁾. أما في تونس وعملها فلقد وقفنا بالنسبة للمئتين الثامنة هـ/14م والتاسعة هـ/15م على ما لا يقل عن عشر زوايا تم تشييدها أو تأسيسها آنذاك علاوة على الزوايا التي كانت موجودة بتونس في تلك الفترة ولم نقف على ظروف أو تاريخ تأسيسها بما فيها زوايا المئة السابعة هـ/13م التي لا تزال موجودة تذكرها مصادرنا وعددها يناهز الثمانية بحيث قد يكون العدد الجملي والتقريبي⁽⁵⁾ لزوايا تونس في أواخر المئة التاسعة هـ/15م زهاء ثماني عشرة زاوية، في حين لم يكن عددها يتجاوز الستة أو السبعة في أواخر المئة السابعة هـ/13م.

إلا أن الظاهرة الملفتة هنا إذا ما قارنا بين حركة تأسيس وتشييد الزوايا بمدينة تونس في كلٍّ من المئتين الثامنة هـ/14م والتاسعة هـ/15م، أن هذه الحركة كانت شبه معدومة في القرن الثامن هـ/14م في حين نشطت في القرن التاسع هـ/14م الذي شهد تأسيس ما لا يقل عن تسع زوايا، ما عدا الزوايا التي أسسها السلطان عثمان (839 هـ - 893 هـ) في كامل أنحاء إفريقية بين تونس وباجة، بين قفصة وتوزر، في بسكرة الخ والتي لا يقل عددها عن ثماني زوايا. هل لهذه الظاهرة علاقة ما مع

(2) هل هو يعقوب ابن خليفة ت 669 هـ أم يعقوب ابن ثابت ت 621 هـ ؟ مهما يكن. من أمر نحن لم نقف لأحد منهما على زاوية في حياته.

(3) ربّما كانت تحولت إلى مزار حيث كان القديدي مدفوناً بها ، انظر تعليقنا في الفصل ١٧.

(4) معالم ١٧، ص 227.

(5) فنحن دون شك لم نقف على جميع زوايا تونس وعملها في تلك الفترة.

وجود ابن عرفة (ت 803 هـ/1400م) بتونس وموقفه من التصوف وأهله ومع حركة إنتعاش الفقه المالكي في زمنه ومع ما يُنسب إلى بعض الأولياء أمثال أبي عبد الله الظريف (ت 787 هـ/1385م) من إنتقاد للزوايا وإعتبارها بدعةً وضرباً من ضروب الرهبانية؟ لكن السؤال الذي يطرح هنا لماذا في نفس الوقت وبالقيروان تحديداً وحيث لم تكن المدرسة الفقهية المالكية أقل حيوية وانتعاشاً على يد الرّماح⁽⁶⁾ والشبّيبى⁽⁷⁾ وغيرهما، نشطت حركة تشييد الزوايا كما رأينا . هل أن النمط الجديد من الزوايا الذي عرفته القيروان والتقارب بينها وبين مؤسسة المدرسة، بل جلوس بعض كبار فقهاء المدينة كالرّماح مثلاً للفتوى في زاوية، كان بمثابة «الخصيلة القيروانية» أو المساومة القيروانية le compromis kairouanais بين الفقه والتصوف؟ سوف نعود إلى هذه المسألة في الفصل المخصّص للعلاقة بين الفقهاء والأولياء.

* * مشكلة المصادر :

هل عرفت بقيّة المراكز الصوفية بإفريقية خلال القرنين الثامن هـ/14م والتاسع هـ/15م نفس ظاهرة تزايد عدد الزوايا وانتشارها؟ نحن نعتقد ذلك وإنّ ربّما بنسبة أقل نظرا لأهمية كل من تونس والقيروان كحواضر و كمراكز دينية علاوة على المكانة الفريدة التي تتبوؤها تونس بوصفها مركز الدولة الحفصية، في فترة أصبحت فيها الزاوية مؤسسة شبه رسمية يشيدها السلطان ويحبس عليها الأوقاف ويعيّن المقدّم للإشراف عليها. وهنا لاشك أن المصادر التي في حوزتنا أولت هاتين الحاضرتين كل عناية في حين نفتقر إلى مصادر تغطّي المناطق الأخرى بإفريقية .

(6) هو أبو عبد الله محمّد ابن عبد الرّحمان القيسي (ت 749 هـ) ، انظر ترجمته في معالم ١٧، ص 109 - 120.

(7) هو أبو محمّد عبد الله ابن محمّد ابن يوسف البلوي الشبّيبى ، الفقيه الحافظ المفتي ، تاريخ، ص 111، شيخ البرزلي وابن ناجي (ت 782 هـ) ، انظر ترجمته في معالم ١٧، ص 203 - 226.

فبالنسبة لبجاية مثلاً لم نقف على مصدر بالنسبة للمئتين الثامنة هـ/14م والتاسعة هـ/15م ولا تتصور أن هذه المدينة التي عهدناها في المئة السابعة هـ/13م مركزاً صوفياً ودينياً مرموقاً، لم تشهد هي الأخرى نفس ظاهرة إنتعاش وإنتشار الزوايا. أما قسنطينة فإن مؤلفات ابن قنفذ تسمح بالإحاطة بهذه الظاهرة إلى أواخر المئة الثامنة هـ/14م حيث يذكر لنا زاويتن في حين لم نقف خلال المئة السابعة هـ/13م إلا على زاوية واحدة، زاوية والد جدّه، أما بالنسبة للمئة التاسعة هـ/15م فنحن كذلك أمام مشكلة عدم توفر مصادر. علماً بأن كتب التاريخ المتأخرة كـ تاريخ الزركشي⁽⁸⁾ و الأدلة لابن الشّماع⁽⁹⁾، تعطي بعض المعلومات حول حركة تشييد الزوايا⁽¹⁰⁾. أما مقديش فيسمح لنا من خلال نزّهته بالإحاطة بهذه الظاهرة بوطن صفاقس حيث وقفنا، بالنسبة للمئتين الثامنة هـ/14م والتاسعة هـ/14م على ما لا يقل عن أربع زوايا في حين لم نقف في أوائل المئة الثامنة هـ/14م إلا على زاوية أبي الحسن على بن عبد الكافي. أما إذا اعتبرنا المهديّة من عمل صفاقس أي إذا أضفنا زاويتي الجديدى بالمهديّة وأبي فارس عبد العزيز ابن الشيخ عياش بطبلبة «من عمل المهديّة» فيصبح هذا العدد ستة.

ونعاني أيضاً بالنسبة لوطن طرابلس من مشكلة عدم وجود مصادر لتلك الفترة مع العلم بأن إستقرار الشيخ زروق البرنسي الفاسي بطرابلس ووفاته بتكرين من عملها سنة 899 هـ/1493م⁽¹¹⁾ معتزلاً أصحابه وأهله وذويه ببلده فاس هو دون شك مؤشّر على المكانة الدينية

(8) الذي أوقف تاريخه في حدود سنة 882 هـ حول هذه المسألة، انظر تاريخ، مقدّمة، الط. الثانية.

(9) أنجزه في أواخر عام 861 هـ، الأدلة، ص 3 (ط. الكعّاك).

(10) كالزركشي مثلاً الذي يذكر في سياق كلامه عن مآثر الدولة «العثمانية» - نسبة إلى السلطان أبي عمرو عثمان - ما شيد هذا الأخير من زوايا في أنحاء إفريقية، انظر أدناه.

(11) فيل، ص 85.

والعلمية والصوفية التي كانت لهذه الحاضرة في المئة التاسعة هـ/15م، كما لابدّ وأنه خلق بوجوده في تلك الربوع ونشاطه في مجال التصوف ديناميكية وهو الذي ترك عديد المؤلفات في التصوف إسم بعضها بالطابع الجدلي كما هو الشأن بالنسبة لكتاب عدة المريد الصادق من اسباب المقت في بيان الطريق⁽¹²⁾.

وبالتالي، وعلى الرغم من الطابع اللامتكافئ لمعلوماتنا حول هذا المركز أو ذاك، بالإمكان أن نتصور أن حركة إزدهار الزوايا خلال المئتين الثامنة هـ/14م والتاسعة هـ/15م كانت عامة في كامل أنحاء إفريقية مع وجود تفاوت نظرا لأهمية بعض المراكز، كما ذكرنا أعلاه، لاسيما تونس والقيروان.

1 - ظروف التأسيس⁽¹³⁾ :

لقد إستخلصنا أربعة أنماط لتأسيس الزوايا بإفريقية في تلك الفترة:

أ - النمط الخارق :

هو الذي يجسّده الجديدي بالقيروان حيث ينسب إليه قوله: «رأيت في منامي كأنّ قائلا يقول لي: إعمل زاوية (..) ومدّ السماط والحال يمشي، وإلا تلزمك العقوبة، فعملت الزاوية»⁽¹⁴⁾. إنّ هذا القول يسترعي أربع ملاحظات: أولا اتخاذ التدخل الخارق شكل منام، وهو من الأشكال

(12) بالنسبة لقائمة مؤلفاته، انظر ن. م.

(13) سنحافظ على نفس المخطط الذي اعتمدناه بالنسبة للنصف الثاني من المئة السابعة هـ/13م، انظر الفصل السابق - لكونه يسمح لنا بالإحاطة بدقة بمختلف مقومات هذه المؤسسة، ما ثبت منها وتدعم، وما تغير وتطور.

(14) معالم 17، ص 227.

الرائجة في البنية الخوارقية بإفريقية وأحد مقوماتها الأساسية⁽¹⁵⁾؛ ثانياً إقتران عملية فتح الزاوية بوظيفة محدّدة وهي «مدّ السماط، أي المائدة لإطعام الطّعام، وهذه تعتبر من العناصر الجديدة بإفريقية وتشير إلى وقوع تحوّل على مستوى وظائف الزاوية نعود إليها في الإبان؛ ثالثاً: يشير إلى ما سوف يتدعّم إبتداءً من ذلك القرن وهو إعتداد الزاوية أكثر فأكثر على موارد خارجية تقدّمها كتب المناقب والتراجم عادة على أنّها من بركة مؤسّسها أو شيخ مؤسّسها، أي إنتشار نمط التوكّل - وهو ما تُحيل إليه عبارة «الحال يمشي» - على حساب نمط الكسب، وهذا ما سنراه بالفعل مجسّداً في سيرة الجديدي وفي التطور الذي ستعرفه زاويته من حيث مصادر مواردها. وأخيراً الطابع الإلزامي والجزري للتأسيس الذي إن لم يتم، تعرّض الولي إلى عقوبة وهذا يذكرنا بما كان نُسب إلى القديدي (ت 699 هـ/1299م) عند تأسيسه لزاويته بالقيروان «بإشارة من تعيّنت عليه طاعته»⁽¹⁶⁾.

وكما اقترن بناء زاوية القديدي بالقيروان بظواهر خارقة فإنّ عملية إختيار الجديدي للدار التي ستتحوّل إلى زاوية له ستخضع هي الأخرى إلى تدخّل خارق كرؤية علي ابن أبي طالب في المنام⁽¹⁷⁾ ويضيف ابن ناجي: «فهي زاوية أسّست بإذن من الله هكذا. ولذلك جعل الله فيها بركة»⁽¹⁸⁾. إذن تتضح هنا العلاقة بين الظروف الخارقة لتأسيس الزاوية والبركة التي ستنبث في أرجائها ومنها، والتي ستنعكس كما رأينا على مستوى الطعام والتحرّم به لكن أيضاً على مستوى قدسية الموضع بوصفه

(15) انظر ن. م. ، ص 83 حول رؤية ، بعض فضلاء ، القيروان الرسول في منام ليلة صبيحة دخول القديدي الى المدينة ، وانظر أدناه دور المنام في إختيار الجديدي للدار التي ستاوي زاويته.

(16) معالم ١٧، ص 84 أو قول أحد أصحابه ، ما أظنه فعل ذلك إلا لأمر قام عنده لا يستطيع دفعه ، ن. م. ، ص 85.

(17) ن. م. ، ص 228.

(18) ن. م. ، ص ٠٢.

حرم لايجوز إنتهاكه أو يحرم كذلك إرتكاب الكبائر فيه ، كما ستعكس على مستوى الموارد القارة التي ستحظى بها الزوايا تلمسًا لبركة الشيخ، وفي زيادة عدد سكانها، وفي جميع الوظائف الإجتماعية التي ليست سوى أشكالًا متعددة لتوظيف البركة، من شفاء عليل وجلب الغيث وإطلاق أسير وحماية زرع ومعاقبة ظالم، قال ابن ناجي : «أولا : إن زاويته بناها على أساس، فعلي ابن أبي طالب أمر بشرائها ورسول الله (..) قال : مادته منّا، فمازالت في زيادة لا في عدد من يسكنها ولا في حرمتها [فحسب]» (١٩).

ب - النمط المتورّع :

هو نمط زاويتي كلّ من الجديدي (ت 786 هـ) بالمهدية وأبي الربيع سليمان البربري (ت 766 هـ) بالقيروان التي «بناها من ماله، وحبسها على من يسكنها» (٢٠)؛ ممّا يظهر إستمرار وجود ظواهر التورّع في قبول العطاءات والهبات حيث تروي ترجمة أبي الربيع سليمان أنه «أبى إلا أن يدفع بنفسه أجرة البنائين علما بأن هؤلاء كانوا تقاضوا أجرتهم (دينارا ذهباً) من عند قائد القيروان قائلًا لهم : «لا أبني زاويتي إلا من مالي» (٢١)؛ إن دلّت هذه الرواية على شيء فهو على بداية إقبال أعوان المخزن وأمراء الدولة الحفصية كما سنرى أدناه على المساهمة في تشييد الزوايا تلمسًا لبركتها. علما بأن أبا الربيع سليمان لا يمثل حالة منفردة في تلك الآونة بالقيروان وعملها؛ حيث يروي ابن ناجي أن الجديدي رفض أخذ دنانير من قائد المهدية آنذاك وأبى إلا أن يشتري منه «خراباً» غلى ملك المخزن كان على ما يبدو مجاوراً لزاويته «فاشتراه منه بثمانية

(19) معالم ١٧، ص 238. هذه الكلمة الأخيرة لم ترد في النص لكن إرتأينا إضافتها لمزيد من التوضيح.

(20) معالم ١٧، ص 162.

(21) ن. ٢٠.

وعشرين ديناراً (..) ودفعها له بمعاينة الشهود،⁽²²⁾ ويضيف ابن ناجي :
«والزاوية المشار إليها هو اشتراها، (..) بخمسة وسبعين ديناراً من الصفة،
ثم بنى بها بعد،⁽²³⁾. إن هذين المثالين يدلّان على أن تيار المتعقّفين
والمُتورّعين في علاقتهم بالسلطة وأعوانها والذي مثله جيداً العبيدلي (ت
748 هـ/1347م)⁽²⁴⁾، كان لا يزال موجوداً بالقيروان وعملها إلى زمن
الجديدي⁽²⁵⁾. إلا أن هذا النموذج الولائي، مع تقدّم الزمن سوف يقلّ
ويضعف وجوده أمام النموذج الذي سيعتمد أكثر فأكثر على مساعدة
أعوان الدولة وعطاءاتهم، ألم ينسب إلى أبي العباس أحمد ابن أبي عبد الله
محمد ابن عثمان ابن غانم الحضرمي من فئة الصلحاء - العدول⁽²⁶⁾
قوله : «نحن أصحاب طريقة وزوايا عرفنا السلطان، وأخذنا مرتبته،
وتملّقنا له،⁽²⁷⁾.

ج - النمط المتوكّل

هو نمط أبي هادي مصباح بقسنطينة (ت 748 هـ) وهو مثال مبكّر
على مشاركة أحد الأمراء في تشييد زاوية، حيث جاء في أنس
الفقير: «ومنه [أي من «عطاء الأمراء وجوائز العمال»] أقام زاوية ببلاد
إفريقية، وله في ذلك مستند في الشرع معروف، ويشاركه في الأجر
من أعانه عليه من الأمراء الراشدين،⁽²⁸⁾. والملفت هنا «تدخل» القاضي

(22) معالم IV، ص 230.

(23) ن. م.

(24) انظر ترجمته في معالم IV، ص 120 - 136.

(25) نحن لم نقف على تاريخ تأسيس هذه الزاوية.

(26) سبق ذكره ، كان القديدي عمّ أبيه انظر ترجمته في معالم IV، ص 103 - 104 وابنه
هذا تولّى العدالة بالقيروان في حياة والده وربما جلس أيضاً مكانه في الزاوية كما سيأتي،
وهو من المعاصرين للعبيدلي (ت 748 هـ) ، انظر ن. م.

(27) معالم IV، ص 124.

(28) أنس ، ص 52.

القسنطيني نفسه وحرصه، في فترة بدأت تظهر فيها بوادر التوكل وانفتاح الزوايا على المجتمع وعلى الفتوح والعطاءات وترك الأولياء تدريجياً لنمط الكسب القديم، على وجود المستند الشرعي، وهو الذي ذيل كتابه بخاتمة فقهية حول مسألة التعامل مع المال، حلاله وحرامه بالنسبة للتائب، أي بكلمة أخرى تعامل أهل الولاية والتصوف مع الهبات والعطاءات والتي ما كانت لتطرح لولا بداية إنتشار نمط التوكل⁽²⁹⁾. وإن هذه «المشاركة في الأجر» هي بالذات التي ستحت أكثر فأكثر، إلى جانب دوافع أخرى «دنيوية»، أعضاء الأسرة الحفصية على تشييد الزوايا أو ترميمها أو تحسين معالمها، وقد يخطئ من يتصور أن دوافع «سياسية» أو دنيوية بحثة كانت وراء هذه العملية، ولايراعي العقلية الدينية للفترة حيث أن تشييد أية مؤسسة دينية أو المساهمة في تشييدها سواء أكانت جامعاً أو زاوية أو حتى مدرسة لتعليم القرآن والعلوم الدينية يعتبر فعل إيمان وتقوى يكافأ عليه صاحبه في الآخرة.

د - النمط «الرسمي» ،

ينسب ابن قنفذ في الفارسية إلى أبي فارس عبد العزيز سنة 781 هـ أي قبل توليه الخلافة (796 هـ/837 هـ) أنه «أمر بهدم الفندق الذي كانت الخمر تباع فيه بباب البحر من تونس، وبنيت في موضعه زاوية عجيبة البناء وأوقف عليها مايقوم به أودها»⁽³⁰⁾. وقد أورد الزركشي نفس الخبر في أحداث سنة 801 هـ⁽³¹⁾ ولما كان ابن قنفذ أقرب إلى أبي فارس وأفرد له ولما أثر دولته مصنفاً على حدة، فإن تاريخه الذي تم إنجازه سنة 807 هـ - في حين يتمادى تاريخ الزركشي إلى سنة 882 هـ⁽³²⁾ يعتبر أدق وأقرب إلى الواقع التاريخي الذي هو

(29) انظر الفصل XII من هذا الكتاب «جدلية التعاون والتنافس».

(30) الفارسية، ص 196.

(31) تاريخ، ص 120.

(32) انظر أعلاه، ص 172، هامش 8.

بصدده علاوة على أنه من موقعه بقسنطينة كان على بينة بما أنجزه أبو فارس عندما كان متولياً إمارتها⁽³³⁾. في نفس الوقت الذي أمر فيه أبو فارس بتحويل مكان «مدنس» إلى مكان «مقدس» بتونس بباب البحر، فإنه فعل نفس الشيء بفندق قسنطينة⁽³⁴⁾. وتأكيذاً لما ذكرناه أعلاه حول العقلية الدينية للفترة وحول إستعداد الدولة، لدوافع دينية، إلى التضحية بموارد مالية وعائدات، يقول الزركشي: «بعد أن كانت بقعة معدة للمعاصي مجباها للمخزن عشرة آلاف دينار ذهباً في كل عام»⁽³⁵⁾؛ إذن إنَّ حرمان بيت المال من عائدات مالية ذات شأن بل وتوظيف بعضا من موارد المخزن في تشييد المعالم والمؤسسات الدينية يشكّلان تطورا سوف يتدعم ويتعزز خلال المئة التاسعة هـ/15م. وهو لم يكن خاصا بإفريقية بل إنَّ المرينيين في المغرب الأقصى سيجعلون من بناء وتشييد الزوايا أحد أركان سياستهم⁽³⁶⁾.

أما بالشرق وتحديدًا بمصر والشام فإنَّ هذه الظاهرة أصبحت تقليداً حيث تعود إلى زمن ملوك بني أيوب على حدّ تعبير ابن خلدون: «أهل هذه الدولة التركية بمصر والشام معنيون على القدم منذ عهد مواليتهم ملوك بني أيوب بإنشاء المدارس لتدريس العلم والخوانق لإقامة رسوم الفقراء في التخلّق بآداب الصوفية السنية في مطارحة الأذكار ونوافل الصلوات. أخذوا ذلك عن قبلهم من الدول الخلافية؛ فيجتطون مبانيها ويوقفون الأراضي المغلة للإنفاق منها على طلبة العلم، ومتدربي الفقراء (..) واقتدى بسنتهم في ذلك من تحت أيديهم من أهل الرياسة والثروة فكثرت لذلك المدارس والخوانق بمدينة القاهرة (..) وكان ذلك من

(33) الفارسية، ص 39 وما تلاها.

(34) تاريخ، ص 120.

(35) ن. م.، ص 116.

(36) M. KABLY, *Société, pouvoir et religion*, p 285 - 291.

محاسن هذه الدولة التركية وآثارها الجميلة الخالدة⁽³⁷⁾. وكنا ذكرنا أمثلة عن مشاهدات ابن بطوطة في بداية القرن (حوالي 727 هـ) في سياق كلامنا عن الموارد القارة التي كانت تحظى بها الزوايا بالشرق منذ تلك الفترة والعائد جزء كبير منها إلى أوقاف حبسها عليها الملوك والأمراء من مشييدها يقول ابن بطوطة : «الأمراء بمصر يتنافسون في بناء الزوايا»⁽³⁸⁾. ومن هذه الزوايا يذكر زاوية سرياقص خارج القاهرة التي بناها الملك الناصر ابن سيف الدين قلاوون الصالحي والتي نعتها بـ «الزاوية العظيمة»⁽³⁹⁾ والتي قارن بينها وبين الزاوية التي بناها السلطان المريني أبو عنان «كهف الفقراء والمساكين (..) بخارج حضرته المدينة البيضاء»⁽⁴⁰⁾.

نعود إلى إفريقية حيث تعتبر هذه الظاهرة جديدة في حين رأينا أنها كانت أصبحت تقليداً في المشرق يعود إلى الدولة الأيوبية ، لا ينسب إلى صلاح الدين الأيوبي (567-589 هـ/1171-1193م) تأسيس أول خانقاه بالقاهرة، خانقاه سعيد السعداء⁽⁴¹⁾. إذن سواء كانت فعل توبة أو فعل تقوى أو رغبة في إكتساب ثواب أو أجر في الدنيا الآخرة أو استثماراً من شأنه أن يضيف حالة على النظام ، إن تشييد الزوايا أصبح في المئة الثامنة هـ / 14م أحد ثوابت سياسة الحكام والسلاطين في كامل أنحاء البلاد الإسلامية، بعد أن انفرد المشرق لثلاثة قرون بهذه الظاهرة التي رافقت ظهور الزوايا به.

(37) التعريف ، ص 279.

(38) رحلة بط. ص 37.

(39) ن. م. ، ص 43.

(40) ن. م. .

(41) حول دور الأيوبيين في انتشار مؤسسة الزاوية في مصر وبلاد الشام ، انظر : J. CHABBI, "L'émergence et la structuration..", *op cit*, p. 209 et suiv.

2 - المعلم العمراني

نفس المشكلة التي واجهناها بالنسبة لزوايا المئة السابعة هـ / 13م، نجدها من جديد في هذه الحقبة حيث قلما تصف مصادرنا الزوايا من الناحية العمرانية، وتفصل لنا معالمها مكتفية أحيانا بإطلاق النعوت كـ«العجيبه»، و«العظيمة»، الخ. فإبن قنفذ عندما يصف الزاوية التي ينسب تأسيسها إلى أبي فارس عبد العزيز سنة 781 هـ يقول: «وبُنيت في موضعه زاوية عجيبة البناء»⁽⁴²⁾، تماما مثل إبن بطوطة الذي يكتفي بنعت الزاوية التي بناها الملك الناصر إبن قلاوون بالقاهرة بأنها «زاوية عظيمة»⁽⁴³⁾، أو كقول إبن ناجي عن زاوية أبي الربيع سليمان بأن «لامثل لها بالقيروان، مكتفيا بالإشارة إلى «اتساعها، و «انشراحها»⁽⁴⁴⁾.

كل ما نستطيع قوله هو أن إتجاه الفصل بين الزاوية ودار الولي الذي كنّا أشرنا إليه بالنسبة لزاوية القديدي بالقيروان سوف يتواصل في هذه المدينة، وكذلك إتجاه بناء الزاوية بلمصق الدار كما هو الشأن بالنسبة لزاوية أبي عبد الله محمد إبن عثمان إبن غانم الحضرمي القديدي الذي كان «يدخل من زاويته إلى داره من خوخة هناك»⁽⁴⁵⁾.

ومن الإشارات الخاطفة التي نعثر عليها في مصادر الفترة حول المعلم العمراني ، ذكر «خلوة» شيخ الزاوية، حيث تتحدث ترجمة الجديدي (ت: 782 هـ) عن «بيت خلوته»⁽⁴⁶⁾ كما ورد ذكر «خلوة»

(42) الدارسية ، ص 196.

(43) رحلة بط. ، ص 43.

(44) معالم ١٧، ص 162.

(45) ن. م. ، ص 103.

(46) معالم ١٧، ص 226.

الشيخ أبي عمران موسى المناري (ت بعد 748 هـ) بزاويته⁽⁴⁷⁾. وهذه «الخلوة» هي الغرفة الخاصة بالولي، ينزوي فيها، وهي من المعالم الموروثة من القرن الماضي وأحد الأركان الثابتة في الزوايا أقله إلى زمن الجديدي .

إن الولي قد يقوم بنفسه وفي حياته ببعض الأعمال لتوسيع أو لتحسين زاويته كما فعل الجديدي بالنسبة لزاويته بالمهدية حيث اشترى لها كما أسلفنا «خرابا» كان بجوارها، أما الزاوية في حد ذاتها والتي يذكر ابن ناجي أنها كانت «دار كبيرة وأخرى لطيفة، فإنه «بنى بها بعد»⁽⁴⁸⁾.

3 - الوظائف : محاولة تنميط

إنّ أحد أبرز التطورين اللذين ستشهدهما الزاوية خلال القرن الثامن هـ/14م على مستوى وظائفها يتعلّق بانتعاش وظيفتي إطعام الطعام وتدريس العلم والقرآن. فمن وظيفتين قلّما عثرنا عليهما خلال المئة السابعة هـ / 13م كما رأينا لا سيّما وظيفة إطعام الطّعام وإضافة الواردين والتي لم نقف عليها إلا في زاوية أولاد سهيل⁽⁴⁹⁾، وبالتالي من وظيفتين ثانويتين ستتحولان إلى وظيفتين رئيسيتين ستطبعان الزاوية بطابع خاص وتسهمان في ظهور وانتشار نمطين جديدين من الزوايا بإفريقيّة: الزاوية المتخصصة أساسًا بالإضافة وإطعام الطعام، والزاوية المتخصصة أساسًا بتدريس العلم وقراءة القرآن. أما التطوّر الآخر فهو بروز الزاوية كمؤسسة ليست حكرا على أهل التصوّف، بل قد يشاركون فيها أهل الفقه أيضا، بانتظار أن تتحول ابتداءً من نهاية المئة الثامنة هـ/14م وخلال المئة التاسعة هـ/15م خاصة إلى مؤسسة تتدرّج أنواعها وأصنافها من الزاوية الصوفية إلى

(47) ن . م . ص 139 .

(48) ن . م . ص 230 .

(49) انظر الفصل IV .

الزاوية - المدرسة، إلى الزاوية «منهل للوارد». لكن السؤال الذي يطرح هنا بالنسبة للمئة الثامنة هـ / 14م هل إنتفى وجود الزاوية «الصوفية، أي الزاوية كفضاء لتربية المريدين على طريقة شيخ من الشيوخ وكفضاء تمارس فيه طقوس أهل التصوف ورياضاتهم الروحية من سماع ومعاودة ومصافحة وإختلاء وإنقطاع للعبادة؟ سوف نرى أن هذا النمط من الزوايا لم يَختفِ إلا أنه إتسع للوظائف التي ذكرناها أعلاه وكأنه بذلك فقد شيئاً من محتواه الصوفي أو شحنته الصوفية لفائدة محتويات أخرى من إضافة وإطعام الطعام وتدريس العلم وإقامة ميعاد التفسير والفقه والحديث.

وبالتوازي مع إنفتاح الزاوية على وظائف إجتماعية جديدة ومتنوعة، اضطربت الحدود والخطوط البيانية بينها كـ «مؤسسة، مستقلة لها فرادتها ومؤسسات أخرى كالمدرسة - التي إشتكت معها في وظيفة التدريس كما سنرى - والجامع فنرى صاحب الزاوية «يصلي بالناس إماماً في زاويته». وإلى جانب هذه الوظائف «الجديدة، هنالك وظائف موروثية من المئة السابعة هـ / 13م وقع تدعيمها كوظيفة أيواء الفارين وإعتبار الزاوية فضاء حرماً لا يجوز لأعوان المخزن إقتحامه ولا انتهاكه. وكذلك ظاهرة دفن الولي بزاويته التي كنا بدأنا نعاينها في نهاية المئة السابعة هـ / 13م، فإنها ستتدعم مع العلم بأنها لن تصبح شاملة كلياً وفي مطلق الحالات كما سنرى.

سوف نَمَيِّز بين الزاوية الفقهية ، والزاوية المتخصصة بإضافة الوارد وإطعام الطعام، والزاوية المتخصصة بتعليم القرآن وتدريس العلم والزاوية التي جمعت بين هاتين الوظيفتين، والزاوية «الصوفية» بالمعنى الذي أوردناه أعلاه.

أ - الزاوية «الفقهية»

تمثل هذه الزاوية نمطاً جديداً من الزوايا بإفريقية، ينتمي صاحبها إلى فئة الفقهاء ولا يجمع بين الفقه والتصوف كما كان شأن الغديد من

أصحاب الزوايا وتكون زاويته مسخرة لوظيفة الإفتاء. فهذا الرّماح (ت 749 هـ) الذي يصفه ابن ناجي على النحو التالي : « كان عالما ثقة مفتيا، عاملا، أفقه أهل زمانه (..) مجتهدا في تعليم العلم،⁽⁵⁰⁾ والذي قال فيه مفتي فاس الذي رافق السلطان أبي الحسن المريني عند قدومه إفريقية «مارأيت في إفريقية] أفقه من الرّماح بالقيروان،⁽⁵¹⁾ والذي من الواضح أنّه لا يمتّ إلى أهل التصوّف بصلة، كانت له زاوية يجلس فيها للفتوى «وكان المدرّسون الأولون⁽⁵²⁾ يحضرون عند الشيخ بزاويته بعد صلاة الجمعة وجلوسه للفتوى، ويذكر كل إنسان منهم ما أشكل عليه في ميعاده من معارضة مسألة بمسألة (..) ويتكلمون حتى يزول ما التبس على كل واحد منهم،⁽⁵³⁾ ؛ إذن الزاوية هنا لا تمتّ إلى المؤسسة الصوفية بصلة بل تبدو وكأنها مؤسسة «فقهية، صاحبها فقيه، ويدرس فيها الفقه ويذريه منها.

هل هذه خاصيّة إفريقية؟ لقد عاين ابن بطوطة بمدينة قونية بالبلاد التركية «زاوية قاضيها (..) وهو من الفتيان⁽⁵⁴⁾ (..) له طائفة كبيرة من التلاميذ. لباسها عندهم السراويل كما تلبس الصوفية الخرقّة،⁽⁵⁵⁾.

ب - الزاوية المتخصصة في تعليم القرآن وتدرّس العلوم

هي دون شك الأكثر إنتشارا في تلك الفترة بالقيروان وصولا إلى وطن صفاقس حيث وقفنا على ما لا يقل عن خمس زوايا إضطلعت أساسا

(50) معالم IV، ص 109.

(51) ن. م. ، ص 113.

(52) من طلبته والذين كان أمرهم أن يعملوا المواعيد | جمع ميعاد | ، عندما كثرت طلبته ولم يعد قادرا لوحده على تدريسهم جميعا، فاستعان بكبار طلبته ومن بينهم العبيدلي وأبي عمران موسى المناري كما سيأتي.

(53) معالم IV، ص 113.

(54) لقد سبق التعريف بهذه الفئة في الفصل السابق، ص 156، هامش 170.

(55) رحلة بط. ، ص 293.

بهذه الوظيفة : زاوية الجديدي، زاوية العواني، زاوية أبي الربيع سليمان البربري، زاوية العبيدلي وجميعها بالقيروان؛ وأخيراً زاوية القرقوري بصفاقس الغربية، وسوف نتناول كلاً منها، علماً هنا بأن زوايا أخرى قد تكون إضطلعت أيضاً بهذه الوظيفة كزاوية أبي عمران موسى المناري، لكن لكونها فضاء تُمارس فيه طقوس صوفية (كالسماع مثلاً) ولانتهاجها، لاسيما بعد دخول كتاب الاحياء إلى القيروان وتحمس المناري له، نهجا أقرب الى الزاوية الصوفية، بالتوازي مع تراجع وظيفتها التدريسية كما سيأتي، آثرنا تصنيفها في نمط الزوايا «الصوفية».

- زاوية الجديدي بالقيروان

يبدو أنّ هذه الزاوية نالت شهرتها بوظيفة قراءة القرآن، التي نفترض أنّها كانت رسالتها الأولى، أما تدريس العلم فكان ربما ثانوياً ونافسها فيه زوايا أخرى أكثر كفاءة في هذا الميدان وأكثر اطلاعاً عليه، كزاوية العواني وزاوية العبيدلي كما سنرى. فالجديدي نفسه لم يكن متبحراً في العلوم الدينية حيث باستثناء «بعض القرآن»، وختمه ربما لصحيح البخاري⁽⁵⁶⁾، لا يذكر ابن ناجي ثقافة دينية أخرى له، على عكس أقرانه كالعواني مثلاً⁽⁵⁷⁾. ولقد جاء في ترجمته «أول ما اجتمعت عليه الفقراء لقراءة القرآن بزاوية الشيخ أبي الحسن على العواني. ثم انتقل لزاوية الشيخ أبي الربيع سليمان البربري»⁽⁵⁸⁾. أي كان ذلك قبل تأسيسه لزاويته. إنّ هذا الكلام يؤكد أولاً أن تعليم القرآن هي الرسالة الأولى التي كانت للجديدي والتي لأجل الإضطلاع بها أسّس زاوية خاصة به وثانياً : إنتماء زاويتي العواني والبربري إلى نفس نمط الزوايا المتخصصة في تدريس العلم وقراءة القرآن.

(56) انظر ، معالم ١٧، ص 226.

(57) انظر ثقافته الدّينية ن . م . ص 149 - 150.

(58) ن . م . ص 227.

مما يؤكد أيضا أن وظيفة قراءة القرآن بقيت هي الأهم حتى بعد وفاة مؤسسها وهي التي عُرفت بها الزاوية وقصدها الناس لأجل ذلك ، ما أورده ابن ناجي عن أوضاعها بعد 782 هـ أي بعد خروج الجديدي برسم الحج وجلوس الغرياني (ت 805 هـ) مقدّما على الزاوية : «فيها اليوم مائة وخمسون إنسانا صغارا وكبارا بين طلبة يتعلّمون العلم، وقراء يقرؤون القرآن وهم الأكثر»⁽⁵⁹⁾؛ ومما يدعم ذلك أيضا ما ذكره ابن ناجي في سياق كلامه عن المشاهير من القضاة والفقهاء الذين أقاموا أو درسوا بها كالفقيه أبي الحسن علي بن عقبة الوسلاتي الذي «قرأ القرآن بها وتعلّم العلم بالقيروان، وهو ساكن بها»⁽⁶⁰⁾؛ وهذه إشارة ملفتة تتبين منها أن الزاوية كانت أيضا مقر سكنى أو مبيت لطلبة العلم الوافدين على القيروان وإن هم تلقّوا دروسهم خارج الزاوية وليس بها أو على أحد شيوخها. علما بأن الزاوية لم تكن تتردّد حتى في حياة الجديدي في جلب المدرّسين المتضّلّعين في العلوم والفقّه للتدريس بها كالفتي أبي علي عمر المسراتي الذي كان من تلامذة الشيببي ثم درس بتونس على ابن عرفة «أربعة اعوام»، «مشى الشيخ الجديدي وأتى به الى الزاوية فكان مدرّسها»⁽⁶¹⁾ مما يؤكّد ما كنّا ذكرناه أعلاه حول المستوى العلمي للجديدي| فصار يعمل الميعاد بمسجد بقربها لما اضطرت الناس إليه،⁽⁶²⁾ إذا كانت الزاوية تُقصد لغرضين قراءة القرآن، وتعلّم العلم. يقول ابن ناجي : «ومن حسناتها الفقيه (..) أبو علي حسن بن عبد الله اللواتي عرف الحلفاوي (..) جاء للزاوية، وهو طفل صغير فقرأ بها حتى حفظ القرآن وقرأ العلم»⁽⁶²⁾. ويضيف ابن ناجي: «وكل بلدة من عمالة القيروان غالب الحال أنّ فقيها قرأ بالزاوية، وكذلك كثير ممن قرأ فيها، بالبادية ويصل

(59) معالم ١٧، ص 236.

(60) ن. م. ص 239.

(61) ن. م.

(62) ن. م.

إليها الناس للقراءة من أقصى المغرب»⁽⁶³⁾.

- زاوية الشريف العواني (ت 758 هـ) بالقيروان

سبق وذكرنا إضطلاع هذه الزاوية أول زمن الجديدي بوظيفة تعليم القرآن ، إلا أن شهرتها في ميدان تدريس العلم إكتسبتها على ما يبدو من مكتبتها⁽⁶⁴⁾، حيث كان العواني يشتري لها «دواوين معتبرة من كتب العلم (...) أوصى بتحبيسها على من ينظر فيها بزوايته المذكورة»⁽⁶⁵⁾. وكانت لها على ما يبدو «خزانة» تحفظ فيها الكتب وترد إليها بعد استعمالها⁽⁶⁶⁾. وهذه لم تكن خاصية إفريقية فمن بين الزوايا التي عاينها ابن قنفذ خلال سياحته بالمغرب الأقصى، زاوية الحاج عبد الغني: «دخلت زاويته وأنزلني بيت كتبه وناولني مفتاح خزانته»⁽⁶⁷⁾؛ هل كانت هنالك غرفة خاصة بالكتب أيضا بزاوية الشريف العواني، وهل كان يطلق عليها نفس هذه التسمية؟ لا نستبعد ذلك حيث جرت العادة أيضا بزوايا إفريقية كما ذكرنا في استعمال كلمة «بيت» في التعريف بمختلف غرف الزاوية. ويبدو أن أحد الشيوخ أفتى فيما بعد -أي بعد وفاة العواني 758 هـ - في «إخراج كتبها لطلبة القرويين زمن القراءة، [على أن] ترد إلى خزانتها بالزاوية بعد فراغ الشتوة»⁽⁶⁸⁾، مما يؤكد مدى أهمية هذه المصادر وربما أيضا ندرتها، وفي نفس الوقت دور الزاوية كحلقة مميزة في عملية نشر الثقافة الدينية في القرن الثامن هـ / 14م بإفريقية. هذا

(63) ن . م .

(64) ابن ناجي يذكر بعضا من أبرز عناوينها ، ن . م . ، ص 152.

(65) معالم ١٧، ص 152.

(66) ن . م .

(67) أنس ، ص 84.

(68) معالم ١٧، ص 152.

ويذكر ابن ناجي أن تضييع كتاب من مكتبة الزاوية، كان يعرض صاحبه للعقوبة وللانتقام منه⁽⁶⁹⁾.

وتأكيداً على الوظيفة التدريسية لهذه الزاوية، يذكر ابن ناجي إقامته بها عندما كان طالباً : «وسكنت في زاويته في حال صغري مع جماعة من أصحابنا الطلبة»⁽⁷⁰⁾.

ومما يدلّ على مدى انتشار الزوايا والدور المتخصصة في قراءة القرآن والعلم آنذاك بالقيروان ، يذكر ابن ناجي أن العواني «حبس (...) داراً معتبرة (...) لسكنى الفقراء و الطلبة بها ممن يقرأ القرآن والعلم»⁽⁷¹⁾.

- زاوية أبي الربيع سليمان البربري (ت 766 هـ)

لقد ذكر ابن ناجي أنه كان «حبسها على من يسكنها من قراء القرآن وطلبة العلم»⁽⁷²⁾؛ هذا وحافظت الزاوية إلى زمن المؤلف (ت 839 هـ) على وظيفتها هذه حيث يقول : «وبزاوية الشيخ سليمان اليوم بضعة وثلاثون رجلاً بعضهم يقرأ القرآن، وبعضهم يقرأ العلم»⁽⁷³⁾.

ومن جملة من خدم فيها شيخ ابن ناجي وقاضي الجماعة آنذاك بإفريقية أبي يوسف يعقوب الزعبي⁽⁷⁴⁾ والمفتي أبو القاسم البرزلي، صاحب النوازل وأحد أبرز تلامذة ابن عرفة⁽⁷⁵⁾.

(69) ن . م .

(70) ن . م . ص 153 .

(71) ن . م . ص 152 .

(72) ن . م . ص 162 .

(73) ن . م .

(74) ليس أبا يعقوب الزعبي الولي الذي ترجم له ابن ناجي في معالم IV، ص 166 - 171

كما ذهب إلى ذلك خطأ المحققان، ن . م . هامش (1).

(75) انظر ترجمة في نيل ، ص 225 .

- زاوية العبيدلي (ت 748 هـ)

جاء في ترجمة الرّماح عندما أمر كبار طلبته بالجلوس للتدريس و«عمل» المواعيد ، أن أبا الحسن علي العبيدلي كان «يعمل ميعادًا بكرةً بزاويته المعروفة إلى الآن أي إلى زمن ابن ناجي» يقرئ فيه التفسير والحديث والفروع⁽⁷⁶⁾ ، وما يؤكد أيضا الطابع التدريسي والتعليمي لزاويته ما ذكر في ترجمة أحد خواص أصحابه أبي سعيد خليفة بن حمزة اللواتي «هو الذي جلس في موضعه [أي موضع العبيدلي] لتعليم العلم»⁽⁷⁷⁾ ، وربما جلس أيضا العبيدلي للفتوى بزاويته⁽⁷⁸⁾ .

- زاوية القرقوري (بصفاقس)

هو من تلامذة الجديدي وقد ذكر ابن ناجي أنه «سلك طريق الشيخ الجديدي في زاويته، ففيها خلق كثير من الناس وزاد بأنه يعمل الميعاد في مسجد الشيخ أبي الحسن علي الربيعي المعروف باللخمي لأنه فقيه عراف»⁽⁷⁹⁾ ، وهي من الزوايا التي تنتمي إلى المتين الثامنة هـ/14 م والتاسعة هـ/15 م⁽⁸⁰⁾ .

* * التقارب بين المدرسة والزاوية

لاشك أن تخصص هذا النمط من الزوايا بتدريس العلم من تفسير وحديث وفقه (فروع) وقراءة القرآن مع ما اقترنت به هذه الوظيفة من

(76) معالم IV، ص 113 .

(77) ن . م . ص 148 .

(78) انظر فتواه حول . الحرقوص لمعة . وحول . قبول الهدية أو الاخذ من الزكاة . ن . م . ص 133 - 134 .

(79) معالم IV، ص 240 .

(80) ذكر ابن ناجي كرامة للجديدي تجمعها بكل من القرقوري وابن أبي زيد . صاحب قصر المنستير . وأبي فارس عبد العزيز ابن الشيخ عباس وهم . في حال صغرهم ، في حين يبدو هو وقد اكتملت بعد ولايته ، انظر معالم IV، ص 241 .

ظاهرة إجتماع «الفقراء» من الطلبة بأعداد كبيرة في الزوايا والرباطات التي إضطلعت بنفس الوظيفة، كرباط المنستير الذي سبق ذكره زمن الفقيه الصالح أبي عبد الله محمد بن أبي زيد⁽⁸¹⁾، جعلها تقترب شيئاً فشيئاً من مؤسسة المدرسة ليس فقط من حيث الوظيفة، وتقديم مدرّس عليها و اجتماع الطلبة عليه، وسكناهم في الزاوية واعتماد هذه الأخيرة أكثر فأكثر على الأوقاف المحبسة عليها للقيام بنزلاتها كما سنرى بعد حين، لكن أيضاً من حيث تحويلها إبتداء من نهاية الثامنة هـ/14م مع انتعاش حركة تشييد الزوايا لدى الأسرة الحفصية إلى مؤسسة «رسمية». بحيث ما كان يأتي القرن التاسع هـ/15م حتى كادت تتراجع الحدود الفاصلة بين المؤسستين. لكننا لانزال في المئة الثامنة هـ/14م في بداية هذا التطور ولا تزال المؤسستان موجودتين جنباً إلى جنب رغم ما وقع بينهما من تقارب كما يتضح من وصف الزركشي للزاوية التي أمر أبو فارس عبد العزيز ببنائها بباب البحر مكان الفندق الذي أمر بهدمه كما سبق، وأمر ببنائه زاوية ومدرسة لطلبة العلم وحبس عليها ما يقوم بها وكذلك فعل بفندق قسنطينة⁽⁸²⁾، أما ابن قنفذ فإنه لا يتحدث عن مدرسة بل فقط عن زاوية «عجيبه البناء»⁽⁸³⁾.

إن هذا التقارب بين «المدرسة» و«الزاوية» في الفضاء أولاً أي في محاذاة الواحدة للأخرى، وفي الهندسة، وفي الوظيفة، وفي طبيعة نزلاء كل منهما، وفي الموارد وطابعها القار كان بدأ باكراً في المشرق وقد عاينه ابن بطوطة خلال رحلته؛ ففي العراق مثلاً وفي مشهد تحديداً ورغم التفرد على الصعيد المصطلحي بين «المدارس» و«الزوايا»

(81) انظر الفصل السابق.

(82) تباريخ، ص 120.

(83) الفارسية، ص 196.

و«الخوانق»⁽⁸⁴⁾، يقول ابن بطوطة : «وَيَدْخُلُ مِنْ بَابِ الْحَضْرَةِ إِلَى مدرسة عظيمة يسكنها الطلبة والصوفية من الشيعة»⁽⁸⁵⁾ كما تجدر المقارنة بين زاوية الجديدي بالقيروان سنة 782هـ وبعض مشاهدات ابن بطوطة في واسط بالعراق: «بها مدرسة عظيمة حافلة فيها نحو ثلاثمائة خلوة ينزلها الغرباء القادمون لتعلم القرآن عمرها أحد كبار فقهاءها ، (..) ويقعد هو وإخوانه وأصحابه لتعليم القرآن بالمدرسة»⁽⁸⁶⁾ ؛ ؟ أما في «عراق العجم» وفي إيذج أو «مال الأمير» تحديدا فكانت عملية الخلط بين المؤسسات وصلت إلى ذروتها حيث يسمّى أهلها الزاوية.. مدرسة : «وفي كل منزل من منازلها زاوية يسمونها المدرسة»⁽⁸⁷⁾.

ج - الزاوية المتخصصة في إضافة الواردين وإطعام الطعام.

إن وظيفة إطعام الطعام من ثانوية وهامشية خلال المئة السابعة هـ/ 13م ستصبح إحدى أهم الوظائف التي ستضطلع بها الزوايا خلال المئة الثامنة هـ/ 14م. ألم تكن «صفة» الملاري جد ابن قنفذ للأم بزاويته بملازة من عمل قسنطينة «التي داوم عليها وعرفها منه الخاصة والعامة، إفشاء السلام، وإطعام الطعام، والصلاة بالليل والناس نيام»⁽⁸⁸⁾ ؟ وكانت هذه أيضا إلى جانب قراءة القرآن إحدى الوظيفتين الأساسيتين لزاوية أبي فارس عبد العزيز ابن الشيخ عياش بطبلبة من عمل المهديّة «وكل من يرد عليه من جميع الناس يضيّفه ويحلف له، ولو كانت محلة السلطان

(84) مع العلم أنّ الخوانق هي الزوايا، ألم يقل بنفسه متحدّثا عن الزوايا بمصر : أمّا الزوايا فكثيرة فهم يسمونها الخوانق واحدها خانقة ، رحلة بط، ص 37.

(85) ن . م . ص 176.

(86) ن . م . ص 183.

(87) ن . م . ص 195.

(88) أنس ، ص 44.

وعربها يقوم بها،⁽⁸⁹⁾ لكن ليس الجديد فقط بروز هذه الوظيفة كأحدى المقومات الرئيسية لزوايا إفريقية خلال المئة الثامنة هـ/14م ، بل أيضا تخصص بعضها بهذه الرسالة، على غرار أبي يوسف يعقوب بن أبي القاسم الزعبي بالعلوين «من عمالة القيروان»، الذي كان واقفاً في ضيافة كل من يرد من ضعيف وقوي ببلده المذكور،⁽⁹⁰⁾ وكانت زاويته «مجهّزة، لهذه الوظيفة حيث يروي ابن ناجي أنه «كان عنده مطمورة تسع ثلاثمائة قفيز»⁽⁹¹⁾. ولا شك أن رواية إستخلاف الزعبي لابن أخيه محمد، «الشيخ عامر»، الذي كان «لم كبير مال له، والتي يمتزج فيها العنصر الخارق بالعنصر الواقعي المستمد من الوسط الفلاحي، إنما تؤكد الوظيفة الأساسية للزاوية . حيث أن الزعبي مع قرب أجله أراد معرفة «من يقف بمكانه من العلوين»⁽⁹²⁾ أي من سيحلّ محله في وظيفة «الضيافة، هذه فديتنبأ، أحد الأولياء من أصحاب الزعبي وهو صالح الصدفي»⁽⁹³⁾ بما سيتكاثر لدى «الشيخ عامر، من قمح، وشعير ومواشٍ وجميعها مؤشر على وجود بركة فعلم عندئذ الزعبي أن عامراً هو الذي سيخلفه ، والطريف هنا أن الوسيلة التي لجأ إليها الولي لمعرفة خليفته هي بالذات تقديم هدية من كسب ابن أخيه ومواشيه : شاة من غنمه وربيع قفيز من قمحه و شكوى من لبن .

هذا واستمرت هذه الزاوية في الإضطلاع بوظيفتها خلال المئة التاسعة هـ/15م حيث يروي ابن ناجي ورود قوم من الأعراب عليها، تلتهم محلة السلطان أبي فارس عبد العزيز (796 هـ - 837 هـ) ونزولهم جميعاً عليها أضيافاً : «جاوز على بلده في بكرة النهار نجح بن علي،

(89) معالم IV، ص 240.

(90) ن . م . ، ص 166.

(91) ن . م . ، ص 169، سبق وأشرنا إلى حمولة القفيز.

(92) معالم IV، ص 170.

(93) انظر ترجمته في ن . م . ، ص 171 - 181.

فدخل لزاويته الصغير والكبير منهم فأكلوا وانصرفوا ثم وردت عليه
محلّة السلطان أبي فارس عبد العزيز بعربها في بقية اليوم ونزلوا
بجواره وكان اعتدّ لها فأكلوا وانصرفوا،⁽⁹⁴⁾.

د - الزاوية التي جمعت بين وظيفتي قراءة القرآن وإضافة الوارد

هي أساسا زاوية أبي فارس عبد العزيز بطبلية المذكورة أعلاه والتي
استمرت أخبارها أيضا خلال المئة التاسعة هـ/15م :، وهو بزاويته
بطبلية (..) في خير كبير وناس يقرأون القرآن ويأكلون عليه،⁽⁹⁵⁾. وكنا
أشرنا إلى إضطلاع هذه الزاوية بوظيفة إطعام الطعام للواردين عليها مهما
كانت صفتهم وليس فقط لنزلاتها، وهي وظيفة كانت تمارسها الزاوية أيضا
تجاه زوايا أخرى فتعينها بالطعام الكثير، كما كانت تفعل مع زاوية
الجديدي خصوصا عند الحاجة⁽⁹⁶⁾. والجدير بالذكر بالنسبة لهذه الأخيرة
- التي كانت وظيفتها الرئيسية قراءة القرآن - أن إطعام الطعام لغير
نزل الزاوية كان استثنائيا فيها حيث تشير ترجمة الجديدي إلى قصعة
رفيس⁽⁹⁷⁾ كان يعدّها لأهل الزاوية في شعبان، بقيت امرأة ثلاثة أيام في
وسط الزاوية ومن يدخل يأكل منها برّاني ودخلاني،⁽⁹⁸⁾ ممّا يدعم
فكرة وجود نوع من التخصّص بين الزوايا بإفريقيّة في تلك الفترة
وتفرّد هذه الزاوية أو تلك بوظائف محددة يمكن الإحاطة بها بدقة .

(94) معالم ١٧، ص 171.

(95) ن. م.، ص 240.

(96) ن. م.

(97) هو نوع من الحلويات الرّانجة في تلك الفترة يعمل بالزبد والعسل والتّمر، ن. م.، ص 229.

(98) ن. م.

هـ - الزاوية ، الصوفية ،

هي مؤسسة بالمعنى الذي حدّده ابن خلدون في كلامه عن زوايا مصر في أواخر المئة الثامنة هـ/14م وظيفتها «إقامة رسوم الفقراء في التخلق بآداب الصوفية السنية في مطارحة الأذكار ونوافل الصلوات»⁽⁹⁹⁾ وتؤمن لنزلائها «التخلّي عن ملاحظة الأسماع والأبصار والتعرّض للفتوح الربانية والأنوار»⁽¹⁰⁰⁾. لقد حدّد أحد أشياخ ابن ناجي وهو أبو عبد الله محمد ابن شبل وظيفة الزوايا في زمنه مثلما كانت رائجة في عقلية الفترة «الشيوخ يعملون الزوايا ليصطادوا بها صالحًا»⁽¹⁰¹⁾، وهو نفس المعنى الوارد في القول المنسوب إلى أبي هلال السدادي عندما وصل إليه أبو علي سالم القديدي وكان اصطحب معه عمّار المعروف بعد أن «إنتشله» من بين صبية كانوا يلعبون بالكرة : «ما أقصرت ياسالم بارك الله فيك في إقلاّعك في الفارس والصيد الذي حصل في شبكتك»⁽¹⁰²⁾. ولئن يمكن افتراض أن هذا التصور الشائع عند الناس في المئة الثامنة هـ/14م لوظيفة الزاوية، هو وريث المرحلة التي سبقت مباشرة والتي كان خلالها هذه النمط من الزوايا هو المعروف بإفريقية كما بيّنا ذلك في الفصل السابق، إلى أي حد لا يزال هذا التصور يتمشى مع الوضعية السائدة خلال المئة الثامنة هـ/14م ويعكس نمطًا من الزوايا لا يزال موجودًا آنذاك.

يمكن إعتبار زاوية كل من الملاري (ت 764 هـ) و أبي هادي مصباح (ت 748 هـ) بقسنطينة من النوع «الصوفي»، أي ممن يجلس إليهما بهدف سلوك آداب الصوفية وطريقة كل منهما تحديدًا ، بواسطة عدد من

(99) التعريف ، ص 279.

(100) التعريف ، ص 291 - 292.

(101) معالم IV، ص 152.

(102) ن . م . ص 53.

الطقوس التي عرف بها أهل التصوف من مصافحة ومعاهدة ولبس الخرقة. فيذكر ابن قنفذ العلاقة التي كانت بين أبي عبد الله محمد المسقر قاضي الجماعة ببجاية (ت 744 هـ) والملاوي حيث اندرج في سلك «الفقراء» على يد هذا الأخير، وعاشره ورافقه وصافحه في الله (..) وزار معه الشيخ أبي مدين (..) في عشرة الثلاثين وسبعمائة وكانت بينهما مكاتبة،⁽¹⁰³⁾ ومن تلامذة الملاوي بزاويته، أبو عبد الله الصفار (ت 750 هـ) الذي كان قدّمه (..) على تلامذته بقسنطينة،⁽¹⁰⁴⁾ ووالد ابن قنفذ الخطيب حسن بن الخطيب علي بن اللمعة (ت 750 هـ) الذي صافح [الملاوي] وعاهده وسلك طريقته (...) واعتضد بقربه ومواصلته⁽¹⁰⁵⁾، والملاوي نفسه كان «بينه وبين الشيخ أبي مدين في لبس الخرقة وغيرها رجلا»، وقد تلقى منه ابن قنفذ سنده كاملا سنة 758 هـ⁽¹⁰⁶⁾.

أما أبو هادي مصباح الذي سبق وأشرنا إلى ظروف تأسيسه لزاويته بقسنطينة فيذكر ابن قنفذ أنه كانت له أوراد مقررة وكان لتلامذته أوقات من الذكر جماعة بعد أخرى. وكان ينفرد عنهم في أكثر الأوقات،⁽¹⁰⁷⁾ كما يروي صاحب الأنس كيف أن أبا هادي إثر عودته من لقاء جمعه بأبي الحسن المريني ورفض خلاله هذا الأخير طلب أبي هادي في أن يرجع إلى بلده ويترك البلاد لإفريقية لأهلها⁽¹⁰⁸⁾، رجع الشيخ أبو هادي إلى قسنطينة وصرف أكثر أتباعه وتحمل في نفسه

(103) أنس ، ص 54.

(104) ن. م. ، ص 46.

(105) ن. م.

(106) ابن قنفذ، الوفيات ، ص 362 . 365 و أنس ، ص 42 . 43.

(107) أنس ، ص 50.

(108) حول ظروف وأطوار إجتياح أبي الحسن المريني لإفريقية سنة 748 هـ ، انظر تاريخ ، و ص 81 - 91.

ولازم خلوته،⁽¹⁰⁹⁾.

فمن الزوايا المعاصرة الأخرى التي كانت تمارس فيها أيضا رياضات صوفية، زاوية أبي عمران موسى المناري بالقيروان حيث يذكر ابن ناجي أنه «كان (...) يجيز السماع فيعمل له في زاويته بخواص اصحابه، وكانوا تسعة ولا يحضر معهم أحد، ولا يعمل لهم طعاما في غالب الحال. وكان هو يحضر معهم في خلوة وحده، ولا يشطح منهم إلا واحد إذا غلب عليه وأراد الحال،⁽¹¹⁰⁾. ومثال زاوية المناري من الأمثلة الطريفة على حصول تطور في وظيفة الزاوية يعكس التطور الذي عرفه صاحبها، الذي شأنه شأن العبيدلي وبقية أقرانه من تلامذة الفقيه أبي عبد الله الرّماح كان «لا خطة له غير تعليم العلم،⁽¹¹¹⁾ والذي كان من جملة «كبار طلبة» هذا الأخير أمرهم أن يعملوا المواعيد فأمثلوا أمره في ذلك⁽¹¹²⁾. بحيث تبدو هذه الوظيفة -تعليم العلم ونقل الفقه والوعظ من خلال الميعاد اليومي الذي كان ينظمه بكثرة على غرار العبيدلي بزاويته - في مرحلة ما هي الوظيفة الرئيسية، إلا أن هذه الوظيفة ستتراجع وتتقلص في مرحلة ثانية حيث يذكر ابن ناجي أنه عندما «ورد على القيروان تأليف الشيخ أبي حامد الغزالي والمسمى بـ الإحياء [...] نظره وترك التأليف⁽¹¹³⁾ واشتغل بعمل الميعاد ساعة، والتفرغ للعبادة حتى مات»⁽¹¹⁴⁾؛ هل تنظيم السماع الذي ذكرناه أعلاه يعود إلى هذه المرحلة؟ هذا ما نفترضه حيث يصعب تصور أحد فقهاء القيروان من

(109) أنس ، ص 51.

(110) معالم VII، ص 139.

(111) ن. م. ، ص 136.

(112) ن. م. ، ص 113.

(113) ينسب إليه وضع « سفر في القالب الصغير » على أول تهذيب أبي سعيد البراذعي،

صاحب تهذيب المدونة ، معالم IV، ص 139، أما هذا الأخير فترجمته في

معالم III، ص 146 - 150.

(114) معالم IV، ص 139.

المدرّسين ومَن قرأ عليه أبو عبد الله محمد الشيباني وغيره⁽¹¹⁵⁾، يعمل سماعًا بزاويته، مع ما كان يرافق هذه الرياضة من إعتراض البعض وإعتبارها «بدعة»⁽¹¹⁶⁾. وحتى الناري نفسه لم يسلم من هذا الإعتراض وإن يذكر لنا ابن ناجي أنّ أهل عصره «سَلَمُوا له ذلك»⁽¹¹⁷⁾.

وقد عاين ابن قنفذ في نفس الفترة تقريباً، خلال سياحته بالمغرب الأقصى (759 هـ / 776 هـ) زاوية «يأوي إليها الأخيار المنقطعون للعبادة»⁽¹¹⁸⁾، هي زاوية الحاج عبد الغني التي سبق ذكرها عند حديثنا عن «بيت الكتب» بها ممّا يفترض كما أشرنا أنها ربما اضطلعت إلى جانب وظيفتها الرئيسية هذه - إيواء المنقطعين للعبادة - بمهمة تثقيفية.

و - وظائف أخرى :

- الزاوية كحرم :

إنّ هذه الوظيفة هي من الوظائف الموروثة من المئة السابعة هـ/13 م ، إلاّ أنّه سيقع تدعيمها والتوسيع من دائرة إنتشارها خلال المئة الثامنة هـ/14 م لاسيما في أواخرها فزاوية الجديدي مثلاً يذكر ابن ناجي أنّه «جرت العادة بعد موت الشيخ [أي بعد 786 هـ] أنّ من وصلها وعليه طلب مخزني ولو ألف دينار ذهباً فإنه لايتعرّض له القواد ولو هرب من سجنهم»⁽¹¹⁹⁾ والجدير بالذكر هنا أن صاحب المعالم يعزي حرمتها هذه إلى بركة مؤسسها وإلى ظروف تأسيسها⁽¹²⁰⁾ التي سبق وذكرناها

(115) ن . م . ص 136 .

(116) ن . م . ص 139 .

(117) ن . م .

(118) أنس ، ص 84 و 88 .

(119) معالم ١٧، ص 238 .

(120) ن . م . ص 238 - 239 .

علماً بأن القراءة التاريخية للمسألة تظهر أن هذه الوظيفة سبق واضطلعت بها زوايا إفريقية في المئة السابعة هـ/13م كما ذكرنا، وإن يمكن إعتبارها من الناحية الأنتروبولوجية من النتائج المترتبة عن مبدأ البركة وأشكال إنبثائها وحيث أن الإعتقاد بوجود هذه البركة وبفعاليتها يندرج في إطار تاريخ العقليات بإفريقية في تلك الفترة. هذا وسوف يقع التوسيع والتمديد في دائرة الحرم زمن السلطان أبي فارس عبد العزيز (796هـ/837 هـ) بحيث «من قرب من الزاوية لا يتعرض له ولو لم يدخلها، ومن تعرض له تلزمه العقوبة»⁽¹²¹⁾ وهذا الإجراء يندرج ضمن سياسة الأسرة الحفصية لاسيما أبي فارس عبد العزيز وأبي عمرو عثمان، الداعمة للأولياء والصوفية والتي أولت الزوايا عناية خاصة تجسدت في حركة التشييد والترميم والأوقاف المحسبة عليها وحماية هذه المؤسسات حتى من أعوان المخزن أنفسهم.

وحظيت أيضا زاوية أبي فارس عبد العزيز ابن عباس بطبلبة بنفس هذ الحصانة بحيث «كل من يهرب إليها من قواد السلطان وشيوخ العرب وصل الأمان»⁽¹²²⁾. إن مفهوم الحرم لا يتوقف فقط على حصانة الزاوية تجاه أية محاولة إنتهاك «خارجي، لحرمتها بل يتجاوز ذلك إلى الفضاء الحرم حتى بالنسبة لنزلاء الزاوية وسكانها، مثلا زاوية الشريف العواني بالقيروان (ت 758 هـ) يروي ابن ناجي الذي سكنها في حال صغره مع بعض أصحابه من الطلبة - وإن هو يذكر ذلك في باب كرامات العواني - فكان كل «من يعمل فيها ما لا يليق شرعا، مختفيا عن الناس فإنه يُخرج منها على الفور لسبب عمله إما قد لا يستحق به الخروج وفي الحقيقة إنما أصل خروجه ما فعله خفية بما لا

(121) معالم IV، ص 239.

(122) ن. م. ، ص 240.

يجوز،⁽¹²³⁾. كما أن مفهوم الحرم هذا يمتد إلى مختلف محتويات الزاوية ومكتسباتها كالكتب، وحتى إلى حاجياتها ومقتضيات صيانتها : «ومن (..) يضع منها كتابا، أو يهمل في جناب الزاوية، أو قلة بنائها وما تحتاج إليه من الحصر والزيت فالله حسيبه ويتولى الانتقام منه،⁽¹²⁴⁾.

ـ الصلاة بالناس

يبدو أن بعض زوايا القيروان كانت خلال المئة الثامنة هـ/14 م فضاء مفتوحا للناس يؤمّون مسجدها للصلاة كزاوية العبيدلي (ت 748 هـ) حيث جاء في ترجمته : «كان العبيدلي صلى بالناس إماما في زاويته فقرأ يوما في صلاة الصبح سورة الصف،⁽¹²⁵⁾، وكذلك زاوية الجديدي (ت 786 هـ) حيث ينسب إلى بعضهم قوله « وقع في نفسي، ونحن ننتظر الصلاة جماعة في زاويته، الوقوف بين يدي الله،⁽¹²⁶⁾.

ـ الزاوية كمدفن للولي

إن ظاهرة دفن الولي بزاويته التي كنّا وقفنا على بعض العينات عنها في أواخر المئة السابعة هـ / 13 م حيث كانت لاتزال ظاهرة جديدة ونادرة بإفريقية ، سوف تنتشر شيئا فشيئا خلال المئة الثامنة هـ/14 م ، فنحن وقفنا على ما لا يقلّ عن ستّة أولياء بالقيروان وقسنطينة دفنوا بزاويتهم مقابل ثلاثة خلال القرن السابق.

(123) ن . م . ، ص 153، ربّما كان المعارضون لحركة تشييد وانتشار الزاوية يتذرّعون بما يرتكب في بعضها من أعمال تعتبر خارجة عن الشرع أو انتهاكا للتقاليد الاجتماعية، للمطالبة بإقفالها والحدّ من انتشارها ، بما قد يفتر هذا الحرص والتشدد الأخلاقيين لأصحاب الزوايا.

(124) ن . م . ، ص 152.

(125) معالم ١٧، ص 132.

(126) ن . م . ، ص 232.

وكدليل على مدى انتشار الظاهرة إبتداء من القرن الثامن هـ/14م ، سوف يتم نقل قبر أم سلامة زينب والدة القديدي، في تاريخ لاحق لوفاتها (سنة 670 هـ) لم نقف عليه بدقة، إلى زاوية قديد وتحديدًا إلى مسجد الزاوية، بحيث ما كان يأتي زمن ابن ناجي (ت 839 هـ) حتى أصبح قبرها «مشهورا يزار ويتبرك به»⁽¹²⁷⁾. إذن نحن هنا أمام حالة تحوّل زاوية إلى مقام أو قبر يُزار. هل تحولت زاوية أبي علي سالم بعد موته (699 هـ)⁽¹²⁸⁾ إلى مقام فقط للزيارة والتبرك ؟ حيث أن ترجمته لا تذكر أحدا من تلامذته أو أصحابه جلس في زاويته بعده، وهو الذي لم يكن له أولاد، بل سيتواصل تقليد الصلاح في البيت القديدي بعده عبر ذرية أخيه غانم⁽¹²⁹⁾ لا سيما أبو عبد الله محمد ابن عثمان ابن غانم الحضرمي القديدي⁽¹³⁰⁾، فإن ترجمته لا تذكر بالتحديد أنه جلس في زاوية عم أبيه بل تنسب له زاوية، سوف يدفن بها⁽¹³¹⁾.

ومن الذين دفنوا أيضاً بزاويتهم بالقيروان ، أبو الربيع سليمان البربري (ت 766 هـ)⁽¹³²⁾ وقبره مزار بزاويته، والشريف العواني (ت 758 هـ)⁽¹³³⁾ وعبيد الغرياني (ت 805 هـ) الذي جلس في زاوية الجديد بعد سفر هذا الأخير برسم الحج ووفاته بالحجاز⁽¹³⁴⁾.

(127) ن. م. ، ص 86.

(128) وهو الذي دفن بها وتحديدًا في « بيت خلوته »، ن. م.

(129) حيث نسبت إلى أبي هلال السدادي وصيته لأبي علي سالم ، ، وغانم رجل صالح، زوج غانم فإنه يلد من ذريته البركة ، ن. م.

(130) الذي كان إماما للقديدي في حياته والذي كان هذا الأخير أوصى أن يصلى عليه عند وفاته ، معالم IV، ص 103.

(131) ن. م.

(132) ن. م. ، ص 163.

(133) ن. م. ، ص 155.

(134) ن. م. ، ص 241، بالنسبة للغرياني، انظر : ص 261.

ومن الأمثلة الأخرى على دفن الولي بزاويته ، يعقوب ابن عمران البويوسفى (ت 717 هـ) بقسنطينة حيث جاء في ترجمة ولده يوسف ابن يعقوب الملاري (ت 764 هـ) وهو جد ابن قنفذ : «دفن بزاويته بجنب أبيه»⁽¹³⁵⁾. مما يدل مرة أخرى على انتشار الظاهرة خلال المئة الثامنة هـ / 14م. ولما لم يذكر ابن قنفذ تأسيس الملاري لزاوية خاصة به، إستنتجنا أنه ربما جلس في زاوية أبيه بعد وفاة هذا الأخير سنة 717 هـ وهو الذي به يتصل سنده بأبي مدين عن طريق الشيخ ابن العريف، شيخ والده. ومما يدعم هذه الفكرة ما جاء في كلام ابن قنفذ في وفيّاته عن موقع زاوية جدّه: «ودفن بزاويته بملازة على مرحلتين إلى الغرب من قسنطينة»⁽¹³⁶⁾ الذي يتوافق مع تحديده لموضع زاوية والد جدّه: «في تليك إلى قسنطينة وذلك مسافة مرحلتين»⁽¹³⁷⁾. أما انتساب الزاوية إليه فهو نتيجة لشهرته، والظاهرة موجودة. ألم تشتهر زاوية أبي الحسن علي ابن عبد الكافي السابق الذكر بولده عبيد الزوّاي وذلك حتى إلى زمن مقديش⁽¹³⁸⁾ ؟

ومن الحالات الأخرى التي يذكرها ابن قنفذ ، أبو هادي مصباح (ت 747 هـ) الذي يذكر صاحب الأنس أنه «دفن بالزاوية المعروفة باسمه»⁽¹³⁹⁾.

إلا أنّ ظاهرة الدفن بالزاوية وإن شهدت إنتشاراً لم تعرفه في القرن السابق ، غير أنّها لم تكن شاملة ومطلقة في جميع الاحوال . فالرمّاح مثلاً ورغم أنه كانت له زاوية، فإنه «دفن بداره على قارعة

(135) أنس ، ص 43.

(136) الوفيّات ، ص 362.

(137) أنس ، ص 40 ، لم نقف في نزّهة المشتاق للإدريسي publiée par R. DOZY et M. T. DE

GOEGE sous le titre *Description de l'Afrique*, Leyde, 1866, على أيّ من هذين الاسمين.

(138) نزّهة II، ص 306.

(139) أنس ، ص 52.

الطريق بقرب الجامع الاعظم،⁽¹⁴⁰⁾ وحتى العبيدلي ، فإنه دفن بباب تونس وقبره مزار⁽¹⁴¹⁾ ؛ وكذلك الشأن بالنسبة لأبي عمران موسى المناري الذي دفن في نفس المكان ، في ربوة هناك (..) ودفن بها أولاده الخمسة وأولاد أولاده،⁽¹⁴²⁾ ؛ وأخيرا يعقوب الزعبي الذي كانت له زاوية ببلده العلوين فإنه ، صلى عليه بالقيروان ودفن بالجبانة الغربية، ؛ وكذلك الشأن بالنسبة لابن أخيه عامر الذي كان جلس مكانه في الزاوية المذكورة ، فإنه دفن بجوار عمه بنفس الجبانة⁽¹⁴³⁾.

4 - رواد الزاوية الإفريقية في المئة الثامنة هـ / 14 م وتنظيم الحياة بها

أ - روادها وكيفية الانضمام إليها ،

إن المقصود هنا برواد الزاوية هم نزلاؤها القارون أو سكانها بحيث ترك جانبا من يزورها لقضاء حاجة أو يرد عليها عرضا أو بصفة مؤقتة أو تقع إضافته فيها. لما اضطلعت الزوايا بوظيفة التدريس وأصبحت أقرب إلى مؤسسة المدرسة منه إلى الزاوية الصوفية، فإن هذا انعكس على الطبيعة الاجتماعية لروادها أو نزلائها، بحيث سيزدحم على أبواب الزوايا جمهور من طلبة العلم وقراء القرآن الذين سوف لن يميزهم شيء عن نزلاء المدارس وروادها. لكن السؤال هنا ما علاقة صفة طلب العلم وقراءة القرآن بصفة الفقر التي ينعت بها نزلاء هذا الصنف من الزوايا على غرار نزلاء الزوايا الصوفية ؟ جاء في تعريف ابن خلدون في سياق كلامه عن مدارس وخوانق مدينة القاهرة في فترة إقامته بها أي ابتداء من

(140) معالم IV، ص 120.

(141) ن. م. ، ص 136، وانظر أيضا ص 165.

(142) ن. م. ، ص 142.

(143) ن. م. ، ص 171.

سنة 784 هـ، فكثرت لذلك المدارس والخوانق بمدينة القاهرة وأصبحت معاشاً للفقراء من الفقهاء والصوفية،⁽¹⁴⁴⁾. إذن من الواضح هنا أن صفة الفقراء تنسحب على حد سواء على الفقهاء (نزلاء المدارس) والصوفية (نزلاء الخوانق) لقد جاء في معالم ابن ناجي عند وصفه لنزلاء زاوية أبي الربيع سليمان البربري (ت 766 هـ) في زمنه هو (أي حوالي سنة 808 هـ)⁽¹⁴⁵⁾، وبزاوية الشيخ سليمان اليوم بضعة وثلاثون رجلاً بعضهم يقرأ القرآن وبعضهم يقرأ العلم، متجردين على بساط الفقر وحالهم يمشي ببركة الشيخ،⁽¹⁴⁶⁾. الواضح من خلال هذين المثالين أن محتوى كلمة فقير وفقر تطور هو الآخر بتطور التصوف وذلك ليس فقط بإفريقية لكن في العالم الإسلامي ككل فالفقير في المئة الثامنة هـ/14م هو بالذات من ركن إلى إحدى المؤسسات الدينية التي كانت رائجة في مختلف أنحاء البلاد الإسلامية - من مدارس وزوايا أو خوانق ورباطات - متوخياً في ذلك نمط التوكل أي كما هو واضح من كلام ابن خلدون متخذاً إحدى هذه المؤسسات «معاشاً»، له أي مورد عيش ورزق وهو بالذات ما قصده ابن ناجي في وصفه لزاوية البربري وطلبتها «المتجردين على بساط الفقر»، وعلى هذا المعنى وجب حمل صفة «الفقراء» التي وردت في ترجمة الجديدي، الذي كانت زاويته «عامرة، بهم»⁽¹⁴⁷⁾، إن متوسط عدد الفقراء بالقيروان خلال المائة الثامنة هـ/14م كان يتراوح بين الستين - كما هو الحال بالنسبة للعبيدلي (ت 748 هـ)⁽¹⁴⁸⁾ - والتسعين - كما هو الحال بالنسبة لزاوية الجديدي في

(144) التّحريف ، ص 279.

(145) وهو تاريخ وفاة آخر من ترجم لهم ابن ناجي وبالتالي اعتبرناه الحد الأقصى لتأليف كتابه.

(146) معالم ١٧، ص 162.

(147) ن . م . ص 226.

(148) «كان فقراؤه الذين يعرفونه بزوايته وغيرها نحو ستين رجلاً» ، ن . م . و ص 121.

مرحلة ما⁽¹⁴⁹⁾ وقد تتسع بعض الزوايا إلى أكثر من مائة فقير أو ساكن، حيث وجب ربط هذه الظاهرة بتعدد وظائف الزاوية كما رأينا.

هل أن الزوايا كانت مقصورة فقط على الرجال من الفقراء أم أنها أيضا كانت تأوي عائلاتهم؟ وهل وجدت بإفريقية كما بالقاهرة مثلاً زمن إجتياز ابن بطوطة عليها (حوالي 726 هـ) زوايا خاصة بالاعزاب وزوايا على حدة للمتزوجين⁽¹⁵⁰⁾، وهل كان الأطفال أيضا يسكنون الزوايا؟ لقد جاء في ترجمة الجديدي أنه كان يشتري لكساء فقراء الزاوية، الشمايل للأطفال والأحارم للكبار،⁽¹⁵¹⁾ إن ظاهرة إستقطاب زاوية الجديدي للكهول والأطفال على حد سواء إستمرت بعد سفره للمشرق وجلس الغرياني مكانه حيث علاوة على المائة وخمسون إنساناً صغاراً وكباراً، السابق ذكرهم، سكن أيضا بالزاوية، مائة نفس عيالات الرجال الذين يخدمون الزاوية دخلاً وخرجاً،⁽¹⁵²⁾ إذن نستنتج أن هذه الزاوية التي تسكنها أيضا عائلات نزلائها تنتمي إلى صنف الزوايا الخاصة بالمتزوجين، وربما إلى هذا الصنف أيضا انتمت زاوية أبي بكر القرقوري بوطن صفاقس الذي يذكر ابن ناجي أنه، سلك طريق الشيخ الجديدي في زاويته، ففيها خلق كثير من الناس،⁽¹⁵³⁾ هل ينسحب هذا الأمر أيضا على كل من أبي فارس عبد العزيز بن عياش بطبلبة وهو أيضا من تلامذة الجديدي بزاويته، لا يمكن لنا أن نجزم في غياب معلومات دقيقة حول المسألة.

(149) ، وكان في ذلك الزمن تسعين فأقل ، ن . م . ، ص 228 . أمّا الزمن ، المقصود فلم نقف عليه بدقة .

(150) رحلة بط . ص 38 .

(151) معالم ١٧ ، ص 228 .

(152) معالم ١٧ ، ص 236 .

(153) ن . م . ، ص 240 .

هل إلى جانب هذه الصنف من الزوايا، وجدت زوايا خاصة بالاعزاب من الفقراء؟ هذا ما نفترضه حيث أن التقليد كان موجوداً بالقيروان في المئة السابعة هـ / 13م⁽¹⁵⁴⁾.

بالنسبة لكيفية الدخول إلى الزاوية وشروطه فهنا أيضاً لا معلومات إضافية في مصادرنا كل ما هنالك بعض الإشارات المقتضبة، التي نستنتج من خلالها أن هذه المسألة على ما يبدو بدأت في تلك الفترة تخضع إلى شيء من التقنين والمراقبة كما في زاوية الجديدي مثلاً حيث «كان لا يدخل أحد يقرأ فيها» إلا بإذن منه فالذي يصرف أكثر من الذي يدخل⁽¹⁵⁵⁾، مما يؤكد وجود رقابة حقيقية وفعلية وذلك في حياة الجديدي. أما الشروط أو المقاييس التي على قاعدتها يحتفظ بهذا الفقير ويصرف ذاك، فمصادرنا لاتذكرها وربما كانت أساساً ذات طابع أخلاقي «وشرعي»، أي مرتبطة باحترام الشريعة وعدم مخالفة أحكامها كما رأينا بالنسبة لزاوية العواني (ت 758 هـ)⁽¹⁵⁶⁾، لكن ربما أحياناً لأسباب ذاتية أو لمسألة فقهية كالخلاف بين محمد ابن سليمان البربري الذي جلس مكان والده بزاويته بعد وفاته (سنة 766 هـ) وأحد الفقهاء بما كان يسكن الزاوية ويقرأ بها. وليست الكرامة المروية عن الولي بعد وفاته والتي تنسب إلى الزاوية قدرة خارقة - بفضل بركة مؤسسها - على التخلص من غير المرغوب فيهم من نزلائها⁽¹⁵⁷⁾ سوى مؤشر على مدى خضوع عملية البقاء بالزاوية لرأي صاحبها ولرقابته؛ إن التاريخ المتأخر نسبياً للروايتين يؤكد أن عملية التقنين هذه ربما بدأت خلال النصف الثاني من المئة الثامنة هـ/14م.

(154) انظر أعلاه ما ذكرناه حول جميل الحبيبي (ت حوالي 640 هـ).

(155) معالم IV، ص 229.

(156) انظر أعلاه و ن. م. ، ص 153.

(157) ، قل لولدي محمد لا يتكلم مع أحد ممن يسكن الزاوية فإنها تصفي لنفسها ، معالم IV،

ص 162.

ب - تنظيم الحياة والعمل بالزاوية

إنّ تشعب المهام المرتبطة بالحياة داخل الزاوية يعتبر نتيجة طبيعية لتشعب وظائف الزاوية ولتزايد عدد سكانها ونزلائها. فالجديدي على سبيل المثال بعد أن كان في ابتداء أمره يطلب للفقراء بنفسه على أبواب الدّيار بما يفترض أنّ عددهم لم يكن كبير وبالتالي كانت حاجياتهم لا تزال متواضعة، « صار [فيما بعد] معه غيره » من فقراء الزاوية يساعدونه في هذه العملية التي أصبحت تتطلب مجهودا أكبر نتيجة ازدياد عدد نزلاء الزاوية وبالتالي ازدياد حاجياتها، وأخيرا وصلت إلى درجة راقية من التنظيم بحيث أصبح لهذه المهمة، « رجال معدّون لذلك » (158).

وهكذا برزت فئة جديدة من خدام الزاوية هي فئة الطلاب على أبواب الدّيار (159) تخصصت بهذه المهمة. وبقدر ما يكون عدد سكان الزاوية ضئيلا ووظائفها محدودة بقدر ما يقل عدد من يخدم الفقراء فيها، وقد لا يوجد شخص محدّد لذلك بل يقف شيخ الزاوية نفسه لخدمة الفقراء، كما في زاوية الحاج عبد الغني بالمغرب الأقصى التي دخلها ابن قنفذ خلال سياحته (759 - 776 هـ) حيث كان الشيخ نفسه « يقف لخدمة المنقطعين للعبادة بمن يأوي إلى الزاوية » (160). أمّا زاوية كزاوية الجديدي، لاسيما بعد وفاته، تتسع لهذا العدد الغفير من الطلبة - مائة وخمسين - فإنّها بالتأكيد كانت تحتاج إلى رجال يخدمونها « دخلاً وخرجاً ».

(158) ن. م. ، ص 228.

(159) هذا وكان ابن بطوطة عاين في مدينة لار (بهرمز) بزاوية الشيخ أبي دلف محمّد، خروج فقرائها كلّ يوم بعد صلاة العصر . يطوفون على دور المدينة فيُعْطاهم من كلّ دار الرّغيف والرّغيفين ، رحلة بط. ، ص 277.

(160) أنيس ، ص 84.

ومع هذه الزيادة في عدد خدام الزاوية ، برز التخصص في المهام فأصبح هنالك طبّاخ مكلف فقط بهذه المهمة وهو «طباخ الزاوية»⁽¹⁶¹⁾ كما نفترض أيضا أنه في زاوية العواني حيث كانت توجد «خزانة» للكتب، كان هناك من هو مسؤول عنها وكذلك من يهتم بصيانة الزاوية من الناحية المعمارية ومن يسهر على تأمين حاجياتها من حصر وزيت والتصرف فيها⁽¹⁶²⁾.

- مهمة المقدم : إن هذه المهمة برزت أساسا في نهاية المئة الثامنة هـ / 14م بإفريقية. جاء في ترجمة الجديدي أن هذا الأخير عندما تأهب للسفر للمشرق برسم الحج «كلم الشيخ عبيد الغرياني في أن يتقدم على الزاوية، وأن الغرياني هاله عظم المسؤولية وهرب»⁽¹⁶³⁾ «من التقديم عليها غاية الهروب»⁽¹⁶⁴⁾. وبما يدلّ على حداثة العهد بهذه المهمة سعي الجديدي إلى طمأنة صاحبه على طبيعة المهمة الموكولة إليه وهو في نفس الوقت يشرح لنا فحوى التقديم في زمنه : «يا عبيد أنا ما نقدّمك على عمارتها وإنما نقدّمك على حلّها وغلقها فإن جاءك أحد فتحتها له والا غلقتها»⁽¹⁶⁴⁾. ويضيف الغرياني الذي ينقل لنا ابن ناجي عن لسانه ظروف تقدمه على الزاوية : «فسهل علي ذلك وقبلت التقديم»⁽¹⁶⁵⁾. حيث من الواضح هنا أنه لم يوجد بالقيروان قبل ذلك تقليداً في هذه المسألة أو أقله حالات مماثلة تجعل الغرياني على بينة بطبيعة المهمة وحدودها ولايهاله عظم مسؤوليتها مثلما افترضها هو، فيضطر الجديدي الى التفسير والطمأنة. أمّا مهمة التقديم فهي في الواقع الاشراف على شؤون الزاوية من قبول الطلبة والراغبين في الالتحاق بها،

(161) معالم IV، ص 236.

(162) ن. م. ، ص 153.

(163) ن. م. ، ص 236.

(164) ن. م.

(165) ن. م.

والسهر على توفير حاجيات أهلها حيث يذكر أنه جاءه يوماً «طباخ الزاوية، وقال له «ما بقي في الزاوية شيء لا من طعام ولا من إدام ولا من حطب ولا من غير ذلك عدا ما يأكله غداً»⁽¹⁶⁶⁾، وكذلك يعود إليه امر التصرف في ما يرد على الزاوية من فتوح وهبات، كتوزيع الغرياني بعض الفتوح السلطانية على الفقراء⁽¹⁶⁷⁾.

ماذا كان يقع بزوايا المشرق في نفس الفترة وهل وجدت فيها نفس هذه المهام وبنفس المصطلحات ؟ يذكر لنا ابن خلدون في تعريفه انه وقع تعيينه سنة 791 هـ ناظرًا على الخانقاه الركنية⁽¹⁶⁸⁾ خلفًا لشرف الدين الاشقر «توسعة عليه» وإحسانًا إليه⁽¹⁶⁹⁾، لكنه في موضع آخر يقول «ولاني إهو السلطان الظاهر برقوق»⁽¹⁷⁰⁾ في خانقاه بيبرس⁽¹⁷¹⁾. وكأنه شيخها أو وليّ مشيختها وهو ما يتوافق مع ما ذكر عن ابن الفرات في تاريخه في سياق أحداث سنة 791 هـ حول تولية ابن خلدون مشيخة البيبرسية «وكان تنزل بها صوفيا وحضرها يوماً واحداً لأن من شرطها أن يكون شيخها أحد الصوفية بها»⁽¹⁷²⁾ وهذا أيضا ما يستنتج من قول ابن خلدون نفسه حول ظروف عزله وإخراجه الخانقاه عنه⁽¹⁷³⁾ : «فولّي فيها غيري وعزلني السلطان الظاهر عنها»⁽¹⁷³⁾ وذلك على إثر سعاية أحدهم المسمّى سودون «كان ناظرًا بالخانقاه التي

(166) معالم ١٧، ص 236.

(167) ن . م . ، ص 237.

(168) نسبة إلى ركن الدين بيبرس من سلاطين الترك المالك 658 . 675 هـ/ 1260 . 1277 م.

(169) التعريف ، ص 313.

(170) تسلّم السلطنة سنة 784 هـ وبدأ معه عهد المالك الجراكسة.

(171) التعريف ، ص 311.

(172) ن . م .

(173) التعريف، ص 331 حول هذه الظروف انظر ن . م . ، ص 330 . 331.

كنت فيها،⁽¹⁷⁴⁾. هل يعني هذا التضارب في كلام ابن خلدون أنه عين في البدء ناظرا كما اشار بنفسه ثم فيما بعد وقع تعيينه شيخا عليها حيث سيبقى غامّا كاملا او ازيد⁽¹⁷⁵⁾ ؟ مهما يكن من أمر إن الذي يهمنا هنا هو وجود وظيفتين مميزتين وظيفه المشيخة ووظيفة النظر. جاء في كلام ابن خلدون عند وصفه للخانقاه الركنية «وعين مشيختها ونظرها لمن يستعد له بشرطه في وقفه فكان رزق النظر فيها والمشيخة واسعا لمن يتولاه»⁽¹⁷⁶⁾. وكنا سبق وأشارنا الى معاينة ابن بطوطة خلال اجتيازه على البلاد التركية في الثلث الأول للمئة الثامنة هـ وبزاوية قصطمونية تحديداً لوظيفتي الاشراف والنظر⁽¹⁷⁷⁾ بحيث نرجح أن وظيفة الاشراف هي نفسها المشيخة، لاسيما وأن المؤسسة (اي الخانقاه) كما سبق وذكرنا، تم نشرها وتعميمها في العالم الاسلامي ولاسيما في بلاد الشام على يد الاتراك السلاجقة وأن ماورثه فيما بعد الايوبيون وبعدهم المماليك إنما هو التقليد الخراساني لكن كما تم اقتباسه من طرف الأتراك السلاجقة في العراق أولاً ثم روج في بقية الممالك السلطانية⁽¹⁷⁸⁾.

ما هي صلاحيات كل من هاتين الوظيفتين وماهو الفارق بينهما؟ مصادرنّا لاتذكر شيئا. هل النظر هو التصرف في أوقاف الزاوية والنظر في حاجياتها المادية، والسهر على توفيرها وعلى القيام بشؤون الزاوية من النواحي المادية في حين ان المشيخة والاشراف يتعلّقان بالنواحي الروحية والمعنوية أي التسيير المعنوي لها من هنا وجوب اقامة صاحبها في الزاوية واندارجه في سلك صوفيتها؟ ربما. على كل حال ومقارنة بين هاتين الوظيفتين في زوايا المشرق ووظيفة المقدم في زوايا إفريقية يبدو

(174) ن. م. ، ص 330.

(175) ن. م. ، ص 311.

(176) ن. م. ، ص 313.

(177) رحلة بط، ص 318.

(178) انظر ، J. CHABBI, "L'émergence et la structuration..", *op cit*, p 209 - 210

أن هذا الأخير كان يجمع بين مهمني الاشراف (اي التسيير الروحي، والمعنوي) ⁽¹⁷⁹⁾ والنظر اي التصرف في موارد الزاوية وما يتأتىها من فتوح وما تحتاج اليه من طعام وحطب وغير ذلك كما بينا أعلاه، فاذا صح هذا الافتراض نكون هنا امام خاصية إفريقية.

5 - الموارد

إن مثال زاوية الجديدي يمكن أن يشكل نموذجاً نقيس به التطور الذي عرفته مسألة موارد الزاوية بإفريقية خلال المئة الثامنة هـ/14م. فالولي كما تقدم ، في بداية أمره وبداية اجتماع الفقراء عليه في زاويته «كان يطلب لهم على أبواب الديار بين المغرب والعشاء بالحلاب في يده» ⁽¹⁸⁰⁾.

إن اعتماد الزاوية آنذاك على التوسل بشكل يبدو أساسياً - بل كمورد وحيد لها حيث لا تذكر ترجمة الجديدي مورداً آخر في تلك الفترة - يعكس الطابع غير القار وغير المأمون لموارد الزاوية بإفريقية في تلك الفترة، وهذا بالذات ما يحيل اليه كلام ابن ناجي حول الاسباب التي حملت الجديدي على ترك هذا النمط من التوكل في تسديد حاجيات زاويته : «وسببه أن الحاسدين كانوا يقولون : لو جاءت شدة ، إنفضح الجديدي» ⁽¹⁸¹⁾.

لا شك أن ترك الجديدي للتوسل كمورد أساسي بل وحيد لعيش زاويته، توافق مع مرحلة جديدة أصبحت فيها للزاوية موارد أخرى قارة

(179) انظر معالم ١٧، ص 236 حيث يتضح من . وصف . الغرياني لمختلف الفئات الساكنة بالزاوية واعدادها وتوزيع الطلبة بين طلبة العلم وقرأء القرآن، أنه كان بالفعل المشرف على الزاوية وعلى سير الحياة بها .

(180) ن . م . ص 228.

(181) ن . م .

وفي نفس الوقت كافية للإنفاق على الفقراء «ثم ترك ذلك، ومشى حالها بأوسع من ذلك»⁽¹⁸²⁾. إن ما يدفعنا إلى هذا الافتراض هو ما ذكره ابن ناجي من أن الجديدي زمن اجتماع تسعين فقيرا عليه في زاويته وهو عدد هام وربما هو الحد الأقصى الذي بلغه عدد فقراء الزاوية في حياة مؤسسها⁽¹⁸³⁾ «كان يشتري للفقراء خمسين فروة في كل عام، ومثل ذلك عباين ومثل ذلك شمايل وأحارم من صوف (..) ومن المدوس والشواشي كذلك، ودوّارتين للعشاء كل ليلة، ويعطي لقلاء الشعير في كل عام اثني عشر ديناراً ذهباً»⁽¹⁸⁴⁾.

إن الطابع القار الذي يكتنفه هذا الانفاق ودوريته «في كل عام» «في كل ليلة» يفترض مورداً قاراً هو الآخر، بحيث لا يمكن تصوّر هذا الانفاق في ظل اعتماد الزاوية فقط على بعض العطاءات أو الفتوح الموسمية وغير القارة.

أمّا تاريخ هذه المرحلة، فترجّحه حوالي سنة 772 هـ أي زمن حكم السلطان أبي العباس 772 هـ - 796 هـ) حيث يذكره ابن ناجي مرتين في سياق تفصيله لبعض موارد الزاوية كما سيأتي، إذن في مرحلة متأخرة من حياة الجديدي⁽¹⁸⁵⁾. وهذا عنصر كرونولوجي هام بالنسبة لمحاولة تحديدنا للفترة التاريخية التي أصبحت خلالها الزوايا تحظى بموارد قارة هي نفسها مؤشر ودليل على بلوغ التصوف بإفريقية مرحلة الاندماج الاجتماعي.

(182) ن. م.

(183) انظر معالم IV، ص 236 - 237 وذلك زمن اجتياز أبي فارس عبد العزيز على القيروان إبان حملاته في الجريد وجربة، انظر تاريخ، ص 123 (وقبعة عين الغدر بين الحامة ونفزاوة، سنة 810 هـ) وص 126. الحرب مع الكاتالونيين، سنة 827 هـ.

(184) معالم IV، ص 228.

(185) سوف يترك إفريقية سنة 782 هـ وهو توفي سنة 786 هـ.

أ - الموارد القارة

أما مصادر هذه الموارد القارة فهي على النحو التالي :

- زكاة المواشي :

جاء في ترجمة الجديدي أنه لما تاب الشيخ صولة الليلي⁽¹⁸⁶⁾ على يدي الولي⁽¹⁸⁷⁾، أصبح يعطي زكاة ابله للزاوية ما يبيعون في كل عام نحو تسعين دينار ذهباً الى غير ذلك،⁽¹⁸⁸⁾.

وهذه ليست المرة الأولى التي نقف فيها على هذا النوع من الهبات القارة التي أصبحت تحظى بها زوايا افريقية في المئة الثامنة هـ/14م؛ فيذكر ابن ناجي أن أولاد أبي عمران موسى المناري وكانوا، كلهم صلحاء، كانوا يعيشون من زكاة مواشي أولاد أبي عيسى من بعض سكان وطن القيروان : «كان أولاد أبي عيسى يعطوننا زكاة مواشيهم، اظنه قال⁽¹⁸⁹⁾؛ ما يباع بنحو التسعين ديناراً ذهباً، أخذها أنا وإخوتي، ومنها يمشي حالنا، وكان لهم اعتقاد في والدنا وذريته»⁽¹⁹⁰⁾.

هذا وأصبحت مسألة قبول الزكاة تحظى بشبه إجماع على مستوى فقهاء القيروان، صوفية كانوا أم لا. حيث يروي لنا ابن ناجي في ترجمته للعبدي (ت 748 هـ) أنه لما طرحت مسألة، أيما أفضل قبول الهدية، أو الاخذ من الزكاة،، انفرد العبدي - وهو كان من المنقبضين عن

(186) انظر حوله تاريخ ، ص 118.

(187) معالم ، ص 235.

(188) ن. م. ، ص 236.

(189) يقصد أحد أولاد المناري وهو أبو زكرياء يحيى الذي انتفع الناس في حرثهم زمن غفلة

العرب، ن. م. ، ص 140.

(190) ن. م. ، ونلاحظ هنا نفس القيمة المالية مع المثال المذكور أعلاه.

السلطان⁽¹⁹¹⁾ ومن المتورّعين - بقوله بأنّ «قبول الهدية أفضل وخالفه الشيوخ في ذلك» ومن بينهم الرّمّاح والعواني والمناري. أمّا تعليلهم لموقفهم مثلما أورده ابن ناجي: «ان الهدية في حقنا موقوفة على ثلاثة شروط: حليّة المال، وطيب نفس صاحبه، وحصول ما يظنّ المعطي في المعطى، للزكاة شرط واحد وهو الفقر»⁽¹⁹²⁾.

إن إثارة هذه المسألة على الصعيد الفقهي في تلك الفترة بالقيروان ليس سوى انعكاس لواقع ملموس ولتطور على أرض الواقع وفي الممارسة لهذه التصوّف بافريقيّة في تلك الفترة وهو اقتترانه أكثر فأكثر بنمط التوكّل وبروز نوع جديد من الموارد والعطاءات للزاويا اقترنت بصيغة قارّة وهي الزكاة : زكاة الحرث، زكاة المواشي. ويعتبر تشبّث العبيدلي بالنمط «القديم» أي نمط الهدايا والعطاءات الموسميّة⁽¹⁹³⁾، ليس سوى مظهرًا من مظاهر الصراع بين نمطين ومدى تقدّم واكتساح النمط الجديد - ستة شيوخ مقابل واحد اعتبروا قبول الزكاة أفضل من قبول الهدية - وتراجع النمط الذي يمثله العبيدلي.

وبالمقابل، ما كان لهذه الممارسة - قبول الزكاة - أن تنتشر وتصبح أحد المصادر القارّة لعيش الزوايا لولا أنّ هذه المسألة تمّ حسمها على الصعيد الفقهي وفي أوساط الفقهاء الصوفية على النحو الذي رأيناه.

ولعلّ من أطرف الامثلة والادلّة على تراجع النمط الذي يمثله العبيدلي، توخّي أحد أشهر تلامذته بصفاقس إبراهيم بن يعقوب المعروف بصيد عقارب⁽¹⁹⁴⁾، عكس نهجه هذا وقبوله زكاة مواشي الناس ممّن

(191) معالم ١٧، ص 122، كان (..) لا يرى وجه السلطان ولا قائد ولا قاض، لما سمع عن القضاة من أخذهم مرتبهم من القائد..

(192) ن. م. ، ص 134.

(193) . إنه كان يقبل الهدية ولا يأخذ الزكاة . ن. م.

(194) انظر ترجمته في نزهة ١١، ص 306 - 316 وقد ضمّ إليها مقديش ترجمة شيخه العبيدلي.

اعتقده وحبوبهم. كما يدلّ ذلك على مدى انتشار نمط التوكل وترك
الاسباب لدى صوفية إفريقية وأوليائها ، وإن هنا لسنا في صدد زاوية
بالمعنى التام للكلمة إنما بمخيم. صوفي سوف يُعرف فيما بعد في تلك
الجهة وفي مصادرها بهنشير الستين، يقول مقديش : «ولما استوطنوا
بوادي عقارب وظهرت بركتهم اعتقدمهم الناس من كل جهة واعطوهم
زكاة مواشيهم، وحبوبهم (..) ولما اجتمع عندهم ما تيسر من الزكاة بقوا
مشتغلين بالذكر والعبادة تاركين الحرب والمقاتلة» (195)

والملفت هنا في عملية تقديم الزكاة أو أي مورد قار آخر، اقترانها
أولاً بشرط ظهور البركة، ثم بما يحدثه هذا الظهور من فعل ايماني ومن
اعتقاد في القدرة الخارقة للولي واصطفائه من طرف الله الذي منّ عليه
قدرات خاصة وخصه بنعم، يتجسّد في استعداد الفرد أو الفئة الاجتماعية
على التضحية بنسبة من فائضها رجاء بركة هذا الولي.

- عطاءات مالية من بيت المال

ينسب ابن ناجي إلى الجديدي نفسه قولاً يفسّر فيه ويحلّل (196)
أخذ مائة دينار من جملة «عوائد العرب التي كان السلطان الحفصي أبو
العبّاس أحمد سلّمها إلى الشيخ صولة الليلي كي يفرّقها على يده (197)»
«الواجب على السلطان أن يعطي ذلك بيده من بيت المال، فلمّا لم يفعل
ذلك أخذناه على يد شرار الناس» (198). هل أصبح بالفعل منذ فترة أبي
العبّاس (772 هـ - 796 هـ) سلاطين بني حفص يدفعون من بيت المال
أموالاً قارة للزوايا، وليس مجرد عطاءات أو هبات موسميّة
كالتّي سبق ذكرها في الفصل السابق، والتي وردت في ترجمة

(195) نزّهة II، ص 315 بحيث يفهم أنّ هتين الأخيرتين «الحرب والمقاتلة» كانتا مورد
رزقهم قبل توبتهم.

(196) أي يعتبره حلالاً.

(197) حول هذه المسألة انظر تاريخ، ص 111 والفصل II من هذا الكتاب.

(198) معالم IV، ص 236.

أبي عبد الله محمد المغربي (ت 689 هـ)، لا يمكن أن نجزم على قاعدة مثال واحد.

ـ الأوقاف ـ

ذكر لنا ابن ناجي أن العواني (ت 758 هـ) كان «حبس على إزاوته» أرضاً و«حانوتا لأجرائها وما يقوم بها»⁽¹⁹⁹⁾.

تبدو هذه الممارسة في بدايتها لاسيما بالنسبة للزوايا التي يؤسسها أفراد، حيث لم نقف على حالة أخرى في نفس الفترة أقله بالقيروان. وبالتالي ربما هي من الحالات المبكرة لمثل هذه الظاهرة إلا أنه ما كان يشارف القرن الثامن هـ / 14م على نهايته حتي كنا نقف على حالات أخرى⁽²⁰⁰⁾.

ولما لن تنتعش ظاهرة تشييد الزوايا من طرف أعضاء الأسرة الحفصية، مع ما يرافقها من تحبيس ومن أعمال وقفية، قبل نهاية المئة الثامنة وأساساً المئة التاسعة مع السلطان أبي عمرو عثمان، فإن الزاوية الوحيدة التي وقفنا عليها في هذا الباب هي زاوية باب البحر بتونس التي يعزى تأسيسها إلى أبي فارس عبد العزيز سنة 781 هـ «وأوقف عليها ما يقوم به أودها»⁽²⁰¹⁾.

وهذه الممارسة كانت أصبحت تقليداً بالمشرق عاينه ابن بطوطة في أول القرن وكنا ذكرنا أمثلة عنه، مثلما عاينه ابن خلدون في نهاية المئة الثامنة هـ 14م حيث أشاد بما كانت تحظى به الخانقاه البيبرسية من ريع وأوقاف⁽²⁰²⁾.

(199) معالم ١٧، ص 153.

(200) انظر ما ذكرناه في الفصل ١١١ في سياق كلامنا عن قصر المنستير ومعالم ١٧، ص 173 و 240.

(201) الفارسية، ص 196.

(202) التعريف، ص 313.

ـ موارد قارة أخرى ،

ومن الموارد القارة الأخرى للزوايا الافريقية في تلك الفترة إقدام بعض الناس على تخصيص ثلث ما يُصيبونه من حرثهم لأحد الاولياء في زاويته «رجاء بركته، وتأميناً لأرضهم وحرثهم من المضرة، كما فعل بعضهم مع أبي يوسف يعقوب الزعبي السابق ذكره الذي كانت له زاوية بالعلوين من عمالة القيروان⁽²⁰³⁾.

ب ـ الموارد غير القارة ،

إلى جانب هذه المصادر القارة، توجد مصادر أخرى وإن هي لم تكتنفها صبغة الانتظام كسابقاتها إلا أن وفرتها وتنوعها (عينية كانت أومالية) أصبحت تدرّ على الزوايا وعلى زاوية الجديدي تحديداً خيارات وافرة وهي الهدايا والفتوح⁽²⁰⁴⁾؛ الهدايا العينية من طرف السلطان وخواص القوادر⁽²⁰⁵⁾، هبات ومساعدات من طرف زوايا أخرى⁽²⁰⁶⁾.

وهكذا ما كانت تأتي نهاية المئة الثامنة هـ /14م حتى كانت تجمعت لدى الزوايا إمكانيات وخيارات جعلتها قادرة على الانفاق على محلة السلطان برمتها كما رأينا عند ذكرنا لزاوية أبي فارس عبد العزيز ابن عياش بطبلبة ولزاوية الزعبي بالعلوين زمن جلوس الشيخ عامر (ابن أخ الولي) فيها حيث يروي ابن ناجي أنه لما اجتاز السلطان ابو فارس عبد العزيز على القيروان عند عودته من الجريد ، ارسل «المرباط عامر، الشعير زهاء ستة عشر قفيزاً⁽²⁰⁷⁾.

(203) معالم ١٧، ص 169.

(204) كما في مسألة ، قصعة الرفيس ، والزبدة التي وصلت إلى الزاوية هدية من قمودة

معالم ١٧، ص 229.

(205) «أمر أن يعطى لي ما في خزائنه من زبيب وجلوز وغير ذلك، فوضعوا لي ما فيها مع بعض ما عند خواص القوادر، ن. م. ، ص 237.

(206) كزاوية أبي فارس عبد العزيز بن عياش كما سبق وذكرنا اعلاه.

(207) معالم ١٧، ص 237.

وقبل ذلك ومنذ اواسط المئة الثامنة كانت اصبحت الزوايا بمثابة «مستودعات» حقيقية للمواد الغذائية يقع اللجوء اليها زمن الشدة. ألم يروِ ابن ناجي في ترجمة الشريف العواني أنه «اخذت في زمانه القيروان شدة، [بيع] ⁽²⁰⁸⁾ قفيز الشعير بستة دنانير ذهباً، فاحتاج الناس الى الطعام الذي عنده» ⁽²⁰⁹⁾.

تلك هي أهم التطورات التي شهدتها مؤسسة الزاوية خلال المئة الثامنة وهي كما رأينا تطورات جوهرية، وتمثل في عدة نواح قطعاً مع المرحلة السابقة سواء كان ذلك على مستوى وظائف الزاوية أو مواردها، وما أصبح يكتنفها من طابع قار، وما تعكسه من درجة اندماج التصوف والولاية في المجتمع الحفصي. وبالتوازي تدعّم النموذج الولائي الذي يقوم على مبدأ التوكّل والذي كان بدأ ينتشر في اواخر المئة السابعة هـ/13م مع ما اقترن به توخي هذا النمط من مفهوم جديد للتورّع. ومن ممارسة جديدة له، بحيث لم يعد يتورّع الولي عن قبول العطاءات لكن يُعْمِل الورع في عدم الأكل «مما يأتي للفقراء وإنما يأكل من الذي يأتيه لنفسه» ⁽²¹⁰⁾ ولاشك أنّ ما عاينه ابن ناجي نفسه زمن انتهائه من تأليف كتاب المعالم (حوالي 808 هـ) في زاوية أبي الربيع سليمان البربري من «تجرّد» طلبتها الثلاثين «على بساط الفقر وحالهم يمشي ببركة الشيخ» ⁽²¹¹⁾، ليس سوى مؤشر على مدى تعميم نمط التوكّل هذا.

سنرى في الفصل الموالي أن العديد من هذه الاتجاهات والعناصر سوف يتعرّز، في نفس الوقت الذي سيتعمّم فيه وينتشر نمط جديد من

(208) في الأصل ، اتباع ، وهي عاميّة.

(209) معالم ١٧، ص 152.

(210) مثلما كان يفعل الجديد (معالم ١٧، ص 229)، انظر أيضاً صالح الصدفي ،

«اعطني (..) من دراهمك التي أعطتك المراق، لا من دراهم الفقراء، ن. م. ، ص 174.

(211) ن. م. ، ص 162.

الزوايا لم تعهده افريقيّة الى الآن : نمط «الزاوية الرسمية» التي سيتولّى
سلاطين بني حفص أنفسهم تشييدها وتوفير مواردها وتعيين مقدمين
على رأسها، والتي تتأرجح وظيفتها بين التدريس وإيواء المسافرين
والواردين.

الفصل السّادس

الزّاوية كمؤسّسة ، حفصيّة ،

إنّ الزاوية بإفريقية خلال القرن التاسع هـ/15م هي في الواقع ثلاث زوايا وثلاثة أنماط من الزوايا : الزاوية كتلك التي عهدناها بالقيروان خلال المئة الثامنة والتي يمكن اعتبار زاوية الجديدي أحد نماذجها المثالية الأكثر اكتمالا، والتي كانت قراءة القرآن إحدى وظائفها الأساسية (نمط أ) ، الزاوية ، الصوفيّة ، بوصفها المؤسسة التي يجتمع فيها على صوفي والتي تعتبر زاوية أحمد بن عروس بتونس أحد أبرز نماذجها، والتي توقرت لدينا حولها أكبر نسبة من المعلومات، إلى جانب غيرها من الزوايا من نفس الصنف (بتونس و صفاقس) (نمط ب) ، وأخيرا الزاوية ، الرسمية ، أي التي يتولّى تأسيسها وتشبيدها أحد أفراد الأسرة الحاكمة، كمؤسسة وظيفتها إمّا التدريس وإمّا إيواء وإضافة المسافرين، ويوقف عليها ما يقوم بها من أحباس وريع، ويعيّن أو يقدم عليها من يقوم بها أو يدرس بها (نمط ج). ولئن تعرف زوايا النمطين أ و ب بصاحبها أو مؤسسها، لارتباطها به سواء أكانت ، صوفيّة ، يجتمع فيها الفقراء المريدون حول شيخ بهدف التدرّج على يديه في سلم الولاية متّبعين نهجه الصوفي، أو علميّة ، يرتادها الطلبة لقراءة القرآن، فإنّ زوايا النمط ج تعرف بالموضع الذي تنشأ فيه كما سنرى. وهذه دون شك إحدى نقاط الفصل الأساسية بين هذين الصنفين : صنف تحتل فيه شخصية الشيخ المؤسس مكانة محورية فهو الدافع الأساسي والسبب الأول والهدف الأخير من قيام المؤسسة، وصنف يحتلّ فيه موضع التأسيس مكانة محورية ففيه تكمن دوافع التأسيس كما سنرى، ووظيفة المؤسسة أو الهدف من بعثها. فالأولى حافظت على طابع شخصاني لعلاقتها العضوية بمؤسسها، بطريقته الصوفيّة الخاصّة، بشخصيته الفريدة، بأوراده أو أذكاره التي ينفرد بها عن غيره، بأسلوبه الخاص في تربيّة مريديه أو إدارة شؤون زاويته، بكراماته وعلاقته بجمهور معتقديه، وذلك حتّى بعد وفاته وتقدّم غيره للقيام

برسم زاويته التي تبقى تُعرف باسمه، فتعددت الزوايا واختلفت بتعدد واختلاف الشيوخ.

أما الثانية فاتسمت بالطابع اللاشخصاني نتيجة لتماهيها وتشابهها مع بقية زوايا هذا النمط التي لا يميزها عنها شيء لا من حيث المعلم ولا من حيث الوظائف. بحيث يكاد المرء يخلط بينها ، لولا اختلاف الموضع وأحيانا هوية المؤسس ، وحتى هذا الأخير نجده لم يسع إلى إضفاء شحنة شخصية أو ذاتية على المؤسسة التي يبعثها فهي لا تحمل اسمه.

سوف نحاول دراسة كل صنف على حدة علما بأن التركيز سيكون أساسا على النمطين «ب» من الصنف الأول و«ج» من الصنف الثاني لتوفر المعلومات والمصادر حولهما . أما النمط «أ» (الزوايا المتخصصة بتعليم القرآن) فسوف نكتفي باستعراض بعض العينات عنه مع مقارنتها بنظيراتها بالمغرب الأوسط في إطار مقولة المجال المغربي.

بالنسبة للزوايا «الصوفية» التي تتوفر لدينا معلومات حولها لاسيما زاوية أحمد ابن عروس بتونس التي يعتبر كتاب الراشدي ابتسام الغروس المصدر الأساسي حولها، فإننا سنحافظ على المخطط الذي طالما اعتمدناه منذ شروعا في دراسة زوايا إفريقية ابتداء من النصف الثاني من المئة السابعة هـ/13م ، لتتسنى لنا الاحاطة بالتطور الذي عرفته المؤسسة في المئة التاسعة هـ/15م على مستوى التأسيس والمعلم والوظائف والتنظيم والموارد، وكذلك بالثوابت التي وقع تدعيمها. كذلك الشأن بالنسبة «للزاوية الرسمية» التي سنعنى أساسا بتحليل ظروف تأسيسها ووظائفها ومعالها وما أوقف عليها من أحباس ومن قدم عليها للتدريس أو القيام بها (أو عزل عنها)، وما يعكسه ذلك من تطور وما يجسده من معان بالنسبة للسياسة الحفصية.

الصف الأول ، الزوايا التي عرفت باسم مؤسسها

أ - الزوايا التي عرفت بوظيفة قراءة القرآن (نمط أ)

في سياق ترجمته لابن عروس (ت 868 هـ)، ذكر الراشدي زاويتين بتونس لزمهما الولي في ابتداء أمره لقراءة القرآن : زاوية الشيخ أبي عبد الله محمد المحجوب⁽¹⁾ التي عند جامع الهواء «..» وفيها بدأ يقرأ القرآن ويخدم بالزاوية،⁽²⁾ «وزاوية بالسواري»⁽³⁾ كان شيخها «حينئذ» (أي حين حلّ بها ابن عروس شاباً لم يبلغ بعد) الشيخ الصالح أبو زيد عبد الرحمان بن البنا⁽⁴⁾ «ويقرأ القرآن بها»⁽⁵⁾ وكنا سبق وشرنا إلى زاوية أبي فارس عبد العزيز أحد تلامذة الجديدي بطبلبة من عمل المهدية⁽⁶⁾، التي تواصل فيها خلال المئة التاسعة هـ /15م تقليد قراءة القرآن⁽⁷⁾، وكذلك الشأن بالنسبة لزاوية أبي بكر القرقروري وهو تلميذ آخر للجديدي، بوطن صفاقس⁽⁸⁾.

والجدير بالذكر أنه في نفس الفترة أي قرابة سنة 830 هـ يروي الرّصاع أنّ الفقيه الصالح أبا العباس أحمد بن يحسن قدّم على زاوية

(1) لم نقف على ترجمة له.

(2) إبتسام ، ص 194.

(3) من الواضح هنا أنّ الراشدي يجهل اسم الزاوية وأنّ عدم التعريف بها باسم صاحبها لا يجعلها من زوايا الصنف ، الرسمي ، التي انتسبت هي إلى مكان وجودها مثال زاوية سيجوم، زاوية عين الزميت، زاوية باب البحر..

(4) لم نقف له على ترجمة.

(5) إبتسام ، ص 194.

(6) الراشدي يسميه ، أبي محمد ، والأرجح أنّه أبو فارس عبد العزيز الذي ذكره ابن ناجي كتلميذ للجديدي (ت 786 هـ) وابن الشيخ عيّاش الذي اشتهر أمر زاويته وهي من الزوايا التي أقام بها أيضا ابن عروس فترة وخدم ، وقافا بفرن الزاوية ، ، إبتسام ، ص 195.

(7) معالم IV، ص 240.

(8) ن . م .

ابن البنا بتلمسان وكان «متقننا بالقراءة والرسم، وختم عليه الرصاع القرآن مرتين»⁽⁹⁾، هل يعني ذلك ان الزاوية بالمغرب الأوسط عرفت نفس التطور الذي شهدته هذه المؤسسة بإفريقية؟ لا يمكن أن نجزم من خلال مثال واحد، الا ان هذا الأخير يظهر ان نفس هذا الصنف من الزوايا وجد في نفس الفترة في تلمسان بما يعزّز مقولة المجال المغربي.

ب - الزاوية الصوفية

باستثناء زاوية احمد ابن عروس التي ترك لنا الراشدي وصفا لها من خلال ترجمته للولي في مصنفه إبتسام الغروس، لم نقف من خلال المصادر على معلومات حول الزوايا الصوفية الاخرى بإفريقية في تلك الفترة ما خلا بعض الاشارات المقتضبة والتي لا تتجاوز احيانا ذكر وجود الزاوية، وموضعها ودفن الولي فيها كما هو الشأن مثلاً بالنسبة لزاوية فتح الله العجمي الخراساني (ت 847 - 848 هـ) الذي يكتفي الزركشي بذكر زاويته قرب جبل جلود وهي التي دفن بها⁽¹⁰⁾. أما زاوية علي الكراي⁽¹¹⁾ ورغم تعاقب أبنائه وأحفاده على زاويته، فان مقديش لا يذكر لنا شيئا تقريبا عن هذه الزاوية باستثناء انه كان له تلاميذ مجتمعين عليه بزاويته⁽¹²⁾. بالنسبة لزاوية التباسي بتونس والتي سبق ذكرها ضمن زوايا المئة السابعة هـ/13م فإننا نتبين استمرار وجودها خلال المئة التاسعة هـ/15م من خلال مناقب حفيد سالم التباسي مؤسسها وهو أبو العباس أحمد التباسي (848 - 928 هـ) الذي يروي لنا المترجم له وتلميذه أبو الحسن علي بن ميمون رؤيته للخضر فيها ثم للرسول، الا ان الملفت هنا ان تربية التباسي الصوفية لن تتم بالزاوية بل «بأمره»

(9) فهرست ، ص 30 - 31.

(10) تاريخ ، ص 141.

(11) وهو من أولياء المئة التاسعة هـ ومن المعاصرين لأحمد ابن عروس.

(12) . طلب منه تلاميذه يوما دقيقا لقوتهم ، نزهة ال، ص 332.

الرسول بالسياحة مما يدفعنا الى التساؤل عن دور الزاوية ودور المرحلة التي قضاها فيها في مسيرته الولائية والصوفية، وبالتالي عن الوظيفة التي كانت تؤديها تلك الزاوية في زمنه اي حوالي سنة 860 هـ، وهو التاريخ الذي نرجّحه لالتحاقه بها⁽¹³⁾.

إننا لم نذكر هذه العينات سوى للدلالة على مشكلة المصادر بالنسبة لهذا النوع من الزوايا في المئة التاسعة هـ/15م والتي تبقى عملية دراستها والبحث فيها رهن تعقّب أثر مصادر أخرى، غير التي في حوزتنا راهنا، من هنا اعتمادنا زاوية ابن عروس كنموذج وقاعدة لدراستنا للزاوية الصوفية في المئة التاسعة هـ/15م .

ب 1 - تحويل مكان مدّس الى مكان مقدّس او نمط تأسيس زاوية ابن عروس

يمثل نمط تأسيس زاوية ابن عروس نمطاً طريفاً لم نعهده الى الآن بافريقية فهذه تكاد تكون المرة الأولى التي لا يؤسس، أقله ظاهرياً وشكلياً، الصوفي او الولي زاويته بنفسه بل يتولّى ذلك احد سلاطين بني حفص، ودون أن يكون ذلك آية مشكلة بالنسبة للولي. وهذا دون شك تطور ملحوظ بالنسبة مثلاً لأبي الربيع سليمان البربري بالقيروان في المئة الثامنة هـ/14م⁽¹⁴⁾، علماً بأن الاستعانة بمال الأمراء والقواد في بناء زاوية صوفية وجدت بافريقية وتحديدًا بقسنطينة خلال المئة الثامنة هـ/14م كما رأينا في تشييد أبي هادي مصباح (ت. 748 هـ) لزاويته الا ان هذه تكاد تكون المرة الأولى التي يتولى فيها سلطان «تأسيس» زاوية صوفية.

أمّا عامل الطّرافة الآخر فيمكن في تحويل مكان مدّس إلى مكان مقدّس وفضاء حرام دون تهديمه، حيث سبق وذكرنا من جملة زوايا

(13) انظر مناقب أحمد التّبّاسي (م) 18110 بدار الكتب الوطنية تونس، ص 12 ب.

(14) الذي كُنّا ذكرنا أنّه رفض أن يتقاضى أجراً الزاوية وبنّاؤها مالا من القائد حرصاً منه على أن لا تبني زاويته إلا بماله الخاص، انظر معالم ١٧، ص 162.

أواخر المئة الثامنة هـ/14م زاوية باب البحر التي أسّسها الأمير أبو فارس عبد العزيز سنة 781 هـ (أي قبل ارتقائه إلى السلطنة) في موضع فندق «أمر بهدمه»، وبُنيت في موضعه زاوية عجيبة البناء،⁽¹⁵⁾ أما في حالة زاوية ابن عروس فقد تمّ تحويل الفندق إلى زاوية على يد السلطان الحفصي المنتصر (838 هـ / 839 هـ) «واضاف إليه من ربعه جملة أصول»⁽¹⁶⁾، وأمر بتحبيس الزاوية وتوابعها على الشيخ وأقاربه، وأخرج منها سكّان الفندق⁽¹⁷⁾، ومن هذه «الأصول» التي حبسها السلطان، يذكر الراشدي «جنة عظيمة فيها برج عظيم وبنية معتبرة»⁽¹⁸⁾.

لكنّ السؤال الذي يطرح هنا هل بالفعل لم يكن للولي أي دور في عملية التأسيس هذه؟ أولم تسبق عملية التحويل النهائي إلى زاوية على يد المنتصر وبأمر منه، عملية اقتحام مقصودة من طرف الولي لهذا الفضاء «الموصوم بالفساد»، بحيث لم يكن قرار التحويل هذا إلاّ تنويعاً لها وإقراراً بها؟

يذكر الراشدي أن الولي كان سكن الفندق قبل تحويله إلى زاوية أي عندما كان لا يزال مكاناً «فيه من الخناء وأنواع الفسوق ما لم يكن بغيره من الفنادق»⁽¹⁹⁾، وحيث لم يكن آنذاك حكراً عليه بل كان يسكنه أيضاً أناس آخرون⁽²⁰⁾، وكأنا بعملية تحويل الموضع، من مكان مقدّس إلى مكان مقدّس، كانت بدأت بمجرد انتقال الولي إلى الفندق، أمّا تحويله النهائي إلى زاوية على يد السلطان الحفصي، فإنّما هو تنويع لهذا المسار

(15) الفارسية، ص 196 وحتى الزركشي وإن هو يورد الخبر ضمن أحداث سنة 801 هـ، إلاّ أنّه هو الآخر يتكلّم أيضاً عن هدم الفندق وبناء زاوية مكانه، تاريخ، ص 120.

(16) إبتسام، ص 209 انظر أيضا الأدلة، ص 120.

(17) إبتسام، ص 210.

(18) ن. م.، ص 389.

(19) ن. م.، ص 203.

(20) ن. م.، ص 205.

الذي امتدّ على عدة سنوات ⁽²¹⁾، يمكن اعتبارها بمثابة محطات لعملية اقتحام الفندق قام بها الولي. حيث يروي الراشدي أنه «كان جلوسه منه أولاً عند الباب، فإذا جنّ عليه الليل آوى إلى سقيفة (..) ثم انتقل إلى وسط قاعته تحت سقف الطبقة العليا منه (..) ولما خلى بيت من بيوته انتقل إليه» ⁽²²⁾.

إن حركة تنقل ابن عروس في أرجاء الفندق أولاً ثم في أرجاء الزاوية فيما بعد يمكن أن تشكّل قاعدة لدراسة أنثروبولوجية للولاية في علاقتها بالفضاء. بحيث تقتزن المرحلة الأولى، مرحلة اقتحام الولي للفندق بحركة أفقية قادت الولي من طرف الفضاء. (المثل هنا بالباب) إلى قلبه (مروراً بالسقيفة كفضاء وسطي)، ومن حالة اللجوء غير المستقر إلى حالة الاستقرار في أحد بيوت الفندق الذي اعتزل فيه فاصبح بالتالي هذا البيت يشكّل نواة مصغرة للمشروع الأكبر والنهائي المتمثل في تحويل كامل الفضاء المدّس إلى فضاء مقدّس، ذلك المشروع الذي تظهر مناقب الولي معرفته السابقة به حسب نمط المعرفة الصوفية بالغيب والتنبؤ به؛ ألم تنسب إليه مراراً الاصداع المسبق بهذا المشروع النهائي ⁽²³⁾. بحيث رافق هذه الحركة الأفقية عملية «تملك» تدريجي من طرف الولي للفضاء، وبث تدريجي للبركة في كلّ محطة وكلّ مساحة من هذا الفضاء يحط فيها الولي رحاله؛ من الباب ⁽²⁴⁾، إلى قاعة الفندق حيث «ظهرت له (..) وهو بها» خوارق ⁽²⁵⁾. وليست «معرفة» الولي بما ستؤول إليه هذه الغرفة أو تلك من «بيوت» الفندق («كتنبئه» مثلاً بموضع

(21) يروي الراشدي أن ابن عروس مكث مدة سبعة أعوام في «البيت الأوسط من الجهة الشرقية من سفلي الزاوية» هي في الواقع لا تزال فندقاً، ن. م. ص 206.

(22) ن. م. ص 203 - 204.

(23) إبتسام، ص 210 و 206.

(24) انظر مثلاً وصفا لعلاقته بالخرّازين ن. م. ص 203 - 204.

(25) ن. م. ص 205.

المسجد⁽²⁶⁾ وبموضع ما سيصبح فيما بعد بئر الزاوية⁽²⁷⁾، سوى إشارات تحيل الى أنه بالفعل صاحب المكان ومؤسسه الفعلي أما السلطان فليس سوى أداة.

أما المرحلة الثانية والتي تبدأ مع تحوّل الفندق الى زاوية، فهي تقتزن بحركة عمودية واضحة ستقود الولي من «البيت السفلي» للزاوية إلى سطحها وهو أعلى نقطة فيها، مروراً بالبيت الذي في طبقتها العليا (كمرحلة وسطية) والذي مكث فيه نحواً من ثلاثين شهراً⁽²⁸⁾.

أما ما رافق عملية تحويل الفندق الى زاوية، من إضافة الربع عليها ومن تحبّيس لها ولتوابعها، فهي من الاعمال التي ترافق عادة هذا النوع من العمليات كما سنرى ذلك عند دراسة «النمط ج» أي نمط الزوايا التي يؤسسها ويبنيها السلاطين.

مهما يكن من أمر إن نمط تأسيس الزاوية العروسية، لاسيّما الدور الذي لعبته السلطة السياسية، يعكس تماماً المرحلة التاريخية لإفريقية في تلك الفترة والسياسة الدينية والعماريّة للدولة الحفصيّة، حيث كانت هذه الدولة شرعت منذ بداية القرن في عملية تشييد الزوايا وتحويل الفنادق الى زوايا كما سنرى في الجزء الموالي من هذا الفصل. فقبل تحويل الفندق الى زاوية من طرف المنتصر، كان أبو فارس عبد العزيز «أسقط مناب كراء البيت [الذي سكنه ابن عروس في اسفل الفندق] عن الذي اكتسرى الفندق»⁽²⁹⁾ ومعلوم أن هذا الاخير كان من «الربع السلطاني» حيث يروي الراشدي أنه لما سمع «من له النظر فيله» ان والد الفقيه أبي

(26) ن. م.

(27) ن. م.

(28) تختلف هذه المخطّات، انظر مناقبه إيتسسام، ص 226 - 255.

(29) إيتسسام، ص 206.

عبد الله محمد البيدموري⁽³⁰⁾ وثلاثة نفر آخرين اجتمعوا، في دفع كراء البيت، قال : «السلطان اولى بهذه الحسنة».

ب 2 - معالم زاوية صوفية افريقية في المئة التاسعة هـ - 15 م : الزاوية العروسية

يتضح من كلامنا على مختلف مراحل «إقحام» ابن عروس للفندق ثم على محطات تنقله في أرجاء الزاوية، أنه كان في هذه الأخيرة طبقة سفلى تتسع الى عدة بيوت، وسقيفة كان يأوي اليها عندما لم يكن له «بيت» بالفندق، وقاعة في وسط هذه الطبقة تقع تحت سقف الطبقة العليا من الفندق، أقام أيضا بها مدة قبل تمكنه من بيت يستقر فيه وهو «البيت الأوسط من الجهة الشرقية»⁽³¹⁾ الذي سوف يعتزل فيه ابن عروس نحوًا من سبع سنوات. كما يذكر لنا الراشدي أنه كان هنالك ماجن بالفندق في وسط القاعة المذكورة⁽³²⁾. أما الطبقة العليا فكانت هي الأخرى تتسع الى «بيوت» حيث «لما تراكمت على ابن عروس البيت (في الطبقة السفلى) امتلاء بما فيها فتح في سقفها منقاصًا صعد منه الى البيت الذي فوقه في الطبقة العليا»⁽³³⁾. ولئن بقي الشكل العام او النسق الهندسي العام قريبًا من أصله الأول كفندق، فإنه سيشهد سلسلة تحولات في حياة ابن عروس باتصال وثيق مع تحول المعلم الى زاوية من جهة، ومع الحركة العمودية لتنقل ابن عروس ضمن فضاء الزاوية من جهة أخرى، والتي يمكن ربطها بمساره الولائي ضمن مقاربة انتروبولوجية كما ذكرنا.

(30) . قدم بعد | أحمد القسنطيني ت 864 هـ | خطيبا بجامع أبي محمد من ربض باب السويقة ومفتيا به بعد صلاة الجمعة ومدرّسا بالمنتصرية وناظرا في الأحباس الفقيه أبو عبد الله محمد البيدموري ، تاريخ ، ص 152.

(31) إبتسام ، ص 206.

(32) ن . م . ، ص 205.

(33) ن . م . ، ص 212.

أمّا التحوّل الأول فكان فتح ابن عروس لمنقاص في سقف البيت في أسفل الزاوية وصعوده الى البيت الذي فوقه في الطبقة العليا. بالنسبة لتاريخ وقوع هذا التحوّل نرجّح انه تمّ في أواخر جمادى الأولى من سنة 839 هـ حيث ان آخر ما رُوي عنه وهو في «البيت السفلي» لقاءه بمزوار السلطان الحاج أبي عبد الله محمد الهلالي قبيل اعتقاله وموته بأيّام⁽³⁴⁾، علماً بأن الراشدي يذكر أن أحمد ابن عروس مكث في الغرفة التي بالطبقة العليا نحواً من ثلاثين شهراً ومنها ظهر فوق السطح في عام 841،⁽³⁵⁾.

وبالفعل يكمن التحوّل الثاني في نصب الولي، فوق سطح زاويته، وبعد سنة من صعوده اليه، لنواله سكنها وذلك ابتداء من أواخر سنة 842 هـ، جاء في مناقبه: «أقام فوق السطح سنة او قريباً منها وليس بينه وبين الحرّ والبرد حاجز من بناء او غيره (..) ثم اتخذ كساء (..) ووقفها بأعواد ثم جعل يضيف اليها الحصر ويرقيها ويوسّعها شيئاً فشيئاً إلى أن عادت نواله على ما ادركنها عليه»⁽³⁶⁾.

كما كان بالزاوية سطح سفلي «أخفض ارتفاعاً، بما هو عليه سطح ابن عروس الذي به نوالته والذي كان سرح للناس ولزوّاره أن يصلوا اليه. كان هذا الإجراء لايزال سارياً في شعبان عام 857 هـ عندما قابل الراشدي ابن عروس⁽³⁷⁾ الا أن الوضع تغير في أواخر سنة 865 هـ حيث يقول الراشدي أن الأمر الذي كان يعهده «تبدّل والشيخ (..) الى مخالطة الناس تنزّل فكان يصل الى نوالته القريب والقاصي والمطيع والعاصي»⁽³⁸⁾.

(34) جاء في إبتسام الفروس أنه «ما بقي بعد هذا الوطن إلا أياما يسيرة جداً واخذه الخليفة ومات بدار الثقافة.. وقد ذكر الزركشي (تاريخ، ص 137) تاريخ وفاة الهلالي في آخر جمادى الأولى من عام 839 هـ، إبتسام، ص 212.

(35) إبتسام، ص 212، تصوّر أنّ ذلك كان في آخر العام حتّى تكتمل عدّة الأشهر الثلاثين.

(36) ن. م.

(37) «كانت هذه حال الشيخ .. ن. م. ص 213.

(38) إبتسام، ص 213.

ومن التحولات الأخرى التي شهدتها الزاوية فسي حياة الولي⁽³⁹⁾،
تحويل «البيت» الذي اعتزل فيه سبع سنوات في الطبقة السفلى⁽⁴⁰⁾ و«ما
حوله من البيوت» إلى «روضة للدفن»، وذلك «بموت أول دفين فيها وهو
الشيخ أبو محمد عبد الله (...) نائبه بالزاوية وولد أخيه»، وإن نحن لم
نقف على تاريخ لوفاة أبي محمد عبد الله يمكننا من تحديد تاريخ وقوع
التحول المذكور. ومع تحويل الجهة الشرقية من الطبقة السفلى إلى روضة
للدفن⁽⁴¹⁾، يبدو أن إحدى الجهات الأخرى من الطبقة السفلى تم تحويلها
إلى مسجد. ويعتبر هذا التحويل نموذجاً مصغراً يختزل عملية تحويل
فضاء مدّس إلى فضاء مقدّس، لكون هذا الجامع بُني في موضع بيت
كان يقترف فيه ساكنه سابقاً عندما كان المعلم فندقاً، «المعاصي»⁽⁴²⁾
«فاتفق أن صار ذلك البيت مع سائر بيوت جهته مسجداً»⁽⁴³⁾.

ومن الإضافات التي شهدتها أيضاً هذا المعلم عند تحويله إلى زاوية،
بناء ميضأة والعثور على بئر قديم أصبح بئر الزاوية وقد ورد ذكره من
باب كرامات الولي وعلى النمط الخارق حيث وجدوه «في الموضع الذي
كان الشيخ ينهاتهم عن البول فيه»⁽⁴⁴⁾.

هذا بالنسبة للطبقة السفلى من الزاوية، أما الطبقة العليا فكانت على
ما يبدو مخصصة لسكنى نزلاء الزاوية من أقرباء الولي ومن فقراء
ومن خدم، لقد جاء في مناقب ابن عروس على لسان ابن أخيه ونائبه

(39) ن. م. ، ص 214.

(40) وهو «البيت الأوسط من الجهة الشرقية من سفلي الزاوية ويفتح للمغرب بحيث يواجه
المدخل» ن. م. ، ص 206.

(41) حيث يقول الراشدي «أخذوا في بنائها مع ما كان حواليتها من سائر بيوت جهتها روضة
للدفن» ن. م. ، ص 412.

(42) ن. م. ، ص 205.

(43) ن. م. ، ص 206.

(44) ن. م. ، ص 205.

بالزاوية : «منعنا من العلو الذي فيه سكننا واخرجنا منه كرها ولم يترك به سوى الخدم (..) نزل (..)» وأخرج جميع من كان بالعلو من العيال والخدم وانزلهم الى أسفل الزاوية الا خادماً نراها من الصالحات،⁽⁴⁵⁾.

إذن ثلاث مستويات لكل مستوى وظيفته ونزلاؤه : المستوى السفلي للصلاة والدفن، المستوى الثاني («العلو») سكنى اقرباء الولي والفقراء والخدم، والمستوى الثالث («السطح، ونوالتة») وهو أعلى نقطة من الزاوية، فضاء خاص بالولي:

وشهدت ايضا الزاوية في حياة ابن عروس عدة اصلاحات وترميمات إن دلت على شيء فهو على حالة التداعي التي كان عليها البناء فيذكر الراشدي من باب كرامات الولي وعلى النمط الخارق تارة «حائطها» عاليها تداعى سفليه كله للسقوط،⁽⁴⁶⁾ وطوراً أشغال اصلاح ميضاة الزاوية⁽⁴⁷⁾ ومرة ثالثة كيف «نزل سقف الجامع كله بالأرض،⁽⁴⁸⁾ وأخيراً كيف «سقط العلو كله بالأرض،⁽⁴⁹⁾.

ب 3 - وظائف الزاوية الصوفية في المئة التاسعة هـ/15م

تشكل زاوية ابن عروس من خلال الوظائف التي كانت تضطلع بها تجسيدا لعدد من الثوابت كنا عاينها في الزوايا الصوفية ابتداءً من النصف الثاني للمئة السابعة هـ/13م ، وفي نفس الوقت منتهى ما وصلت اليه الزاوية الصوفية في منتصف المئة التاسعة هـ/15م في مسار تطور وظائفها، ودورها الاجتماعي والديني والسياسي والاقتصادي. ولئن تعتبر وظائف كايواء الفقراء من تلامذة الشيخ، وسكنى الولي نفسه بزاويته،

(45) [بتسام ، ص 416.

(46) ن . م . ، ص 442.

(47) ، ويصلحون ما تقلع من فرشها ويتفقدون اسوسها ، ، ن . م . ، ص 412.

(48) ن . م . ، ص 416.

(49) ن . م .

وممارسة الطقوس والرياضات الروحية، وإيواء الزاوية لكل من يلجأ إليها وتأمينه على نفسه باعتبارها فضاءً حرماً وقضاء حوائج الناس⁽⁵⁰⁾ من الثوابت التي طالما عهدناها في زوايا إفريقية طوال فترتنا، فيمكن اعتبار وظائف كتحويل الزاوية إلى فضاء للصلاة بالناس، وإلى مدفن للولي وأقاربه، من نتائج التطور الذي شهدته المؤسسة ابتداء من المئة الثامنة أساساً، وإن كنا عثرنا على بعض العينات عن دفن الأولياء بزاويتهم منذ المئة السابعة لكن كظواهر بقيت ثانوية ومعزولة.

* الثوابت

- الزاوية كمقر سكنى المريدين

أول هذه الثوابت كون الزاوية الصوفية هي قبل كل شيء المكان الذي يجلس فيه إلى الولي والصوفي أي الزاوية كمقر سكنى للمريدين من تلامذة الشيخ وفقرائه وخواص أصحابه. ومناقب ابن عروس تحتوي على عديد الروايات والكرامات التي تجمعها بالفقراء والتلامذة المقيمين معه بالزاوية، حيث يتحدث الراشدي عن «فقيه من فقراء الشيخ»⁽⁵¹⁾. وينسب إلى أبي محمد عبد الله «النائب» بالزاوية، قوله: «كان بعض فقرائنا عند العرب لأخذ الجمال»⁽⁵²⁾، وقوله «كان عندنا بالزاوية (...) شيخ كبير فان أعمى»⁽⁵³⁾، هذا بالإضافة إلى ما تستوجبه سكنى الفقراء بالزاوية من تنظيم للعمل ومن تقسيم للمهام بها كما نراه لاحقاً. أمّا عن عدد هؤلاء الفقراء أو «أولاد الشيخ» كما تسميهم أحياناً مناقبه⁽⁵⁴⁾، فلا

(50) وقد خصصنا فصلاً كاملاً لهذه المسألة في إطار حديثنا عن وظائف الولاية، في الباب الرابع من هذا الكتاب.

(51) إبتسام، ص 429.

(52) ن. م. ص 438.

(53) ن. م. ص 386.

(54) ن. م. ص 385.

يذكره الراشدي كما لا يذكر عدد الخدم - خدم الشيخ وخدم الفقراء - من رجال ونساء ممن كان يسكن أيضا بالزاوية. وإلى جانب الشيخ وفقرائه وخدمه، يتضح مما ذكرناه سابقاً أنّ ابن أخيه وخليفته في الزاوية، أبا محمد عبد الله، كان من جملة سكان الزاوية بطبقتهما العليا⁽⁵⁵⁾، كما تنسب مناقب ابن عروس إلى قاضي الجماعة آنذاك بتونس أبي عبد الله محمد القلجاني (ت 872 هـ) رواية إرساله من طرف والده عمر بن محمد بن عبد الله القلجاني (ت 847 هـ)⁽⁵⁶⁾ إلى الزاوية في الليل للنظر في من يخاطب الشيخ عن حال مرضه، من قرابته أو خدمته⁽⁵⁷⁾. إلا أنه يبدو أنّ أقارب الولي لم يسكنوا بأجمعهم الزاوية حيث يورد الراشدي أخبار ابن أخ آخر للولي يذكر له «داراً، وزوجة»⁽⁵⁸⁾.

إنّ تجمع التلامذة والمريدين على صوفي في زاويته تمت معاينته أيضاً بزاوية علي الكراي، أبي بغيلة، بصفاقس في نفس الفترة تقريباً حيث نرى تلاميذه يطلبون منه مرة «دقيقاً لقوتهم»⁽⁵⁹⁾.

ولئن تمثلت الزاوية العروسية نموذج الزاوية التي يسكنها شيخها، فالأمر لا يبدو على هذه الدرجة من الوضوح بالنسبة لزاوية الكراي علماً بأننا وقفنا في صفاقس ومنذ نهاية المئة السابعة هـ/13م وبداية المئة الثامنة هـ/14م على امثلة على سكنى الولي بعائلته في الزاوية⁽⁶⁰⁾.

(55) انظر أعلاه كلامه حول إخراجهم من العلو هو ومن معه من سكانه من طرف الشيخ لعرفته، الباطنية، بسقوطه وتداعيه.

(56) أو القلشاني، انظر ترجمته في نيل، ص 77 - 78 قدم لقضاء الجماعة سنة 858 هـ (تاريخ، ص 149) أما أبوه فسنة 846 هـ (ن. م. ص 141) وانظر م. حسن، المدينة والبادية، الم. ج 2، ص 722 - 723.

(57) إبتسام، ص 468.

(58) هو أبو الحسن علي ابن عروس ن. م. ص 433 - 434.

(59) نزهة 11، ص 330.

(60) مثال زاوية عبد الكافي، انظر الفصل الرابع.

فبالنسبة للكراي تتحدث ترجمته عن خابية كانت له، «يخزن بها قوت عياله فتكفيهم طول سنتهم، ويزرع منها، وهي ستكون محور كرامة يتعرف خلالها الولي على ان ابنه عمر سيكون صاحب الزاوية من بعده، لكن دون ان تتمكن من الجزم حول وجود هذه الخابية بالزاوية وبالتالي سكنى العائلة بها، وهو ما يفسر الجمع بين العنصرين في كرامة واحدة.

- الزاوية كفضاء تمارس فيه الرياضات والطقوس الصوفية من ذكر وأوراد

تذكر مناقب ابن عروس «اجتماع، الفقراء مرة «بين يدي الشيخ، للذكر، «فاستفتح الذكر بنا (..) وقال في الورد الأول (..) ثم قال في الورد الثاني (..) ثم قال في الورد الثالث (..) ثم قال في الورد الرابع (..)»،⁽⁶¹⁾ وتظهره مرة أخرى بين فقرائه يلقيهم طريقته في التسبيح: «قال للحاضرين سَبِّحُوا كما نسبح ثم جعل يقول سَبِّوح قَدَّوس (..)»،⁽⁶²⁾ الخ حيث لئن تعتبر ممارسة الذكر وغيره من الرياضات، من الممارسات القديمة فإن ظهور الأوراد الخاصة وتميز الولي أو الصوفي بطريقة خاصة في التسبيح والذكر هو عنصر جديد سيصبح أحد المقومات الأساسية للتصوف الطرقي⁽⁶³⁾ في الفترة الموالية.

- الزاوية كفضاء لقضاء حوائج الناس⁽⁶⁴⁾

استهلّ الراشدي ذكر مناقب ابن عروس المنتين والتي على قاعدتها قمنا بدراسة وظائف الولاية في عصره⁽⁶⁵⁾، بهذا القول «إنّ الشيخ لابدّ

(61) إبتسام . ص 240.

(62) ن . م . ص 241.

(63) انظر . HODGSON, *Venture of Islam*, p 211.

(64) انظر الفصل . الكرامة والولاية الناجمة . الذي نتناول فيه هذه المسألة ونكتفي هنا بإشارة سريعة.

(65) انظر نفس الفصل.

ان يقف بين يديه في كل يوم من أرباب الحوائج على اختلاف مطالبهم وتباين مآربهم من لا يحصى كثرة من الرجال والنساء وأهل البلد والواردين والأحرار والعبيد والبادئ والحاضر،⁽⁶⁶⁾.

يبدو أن الزاوية العروسيّة في إطار ممارستها لوظيفة قضاء حوائج الناس كانت تقوم أيضا بوظيفة إضافة من يرد عليها طلبا لبركة الشيخ في أمر ما، ولكن ليس كوظيفة مستقلة أو رئيسيّة على غرار زوايا النمط ج التي كان إطعام الطعام أحد أهم دوافع بعثها وتأسيسها كما سنرى بعد حين، بل كوظيفة ثانوية وفرعيّة؛ حيث جاء في مناقب ابن عروس أن الزاوية استضافت مرة وفداً من سبعين رجلاً ورد عليها من باجة «وقد قصدوا بركة ابن عروس» في أمر قائدهم (..) فأمر (..) لهم بما يجب للضيف وهم يخاطبونه في أمر قائدهم ولا يزيدهم في ذلك كلمة واحدة حتّى كان اليوم الرابع،⁽⁶⁷⁾ إذن قامت الزاوية بضيافة هذا الوفد أربعة أيام قبل أن يقضي له ابن عروس حاجته وينصرف، وهذا يدلّ على مدى ما كانت تتمتع به الزاوية من وفرة الامكانيات والموارد كما نرى أدناه.

- الزاوية كحرم

تظهر مناقب ابن عروس زاويته كملجأ للفارين لاسيّما النساء من الخدم والجواري⁽⁶⁸⁾. وهي وظيفة طالما عهدناها في زوايا إفريقيّة وذلك منذ المئة السابعة هـ / 13م. إذن يمكن اعتبارها من الثوابت، ففي صفاقس يروي مقديش ضمن كرامات الكراي بعد وفاته «اقتصاص» الشيخ من أحد الجنود بمن لم «يحترم» الزاوية واقتفى أثر إمراة مسجونة فرّت وإلتجأت إليها⁽⁶⁹⁾.

(66) إبتسام، ص 380 - 381.

(67) ن. م. ص 418.

(68) ن. م. ص 440 - 441 و 435 - 436.

(69) نزهة ال، ص 334 - 335.

ويذكر أيضًا صاحب نزهة الانظار أحفاد الشيخ الولي عباس
الجديدي⁽⁷⁰⁾ ، بأيديهم أوامر سلطانية حفصية وعثمانية باحترام
زاويتهم⁽⁷¹⁾ .

* الوظائف الحديثة العهد

- الزاوية كفضاء للصلاة بالناس

سبق ورأينا هذه الوظيفة في بعض زوايا القيروان في المئة الثامنة هـ/
14م⁽⁷²⁾ وبالتالي يمكن إعتبار وجود جامع بزاوية ابن عروس يقصده
الناس للصلاة⁽⁷³⁾ مؤشرا على بداية انتشار هذه الظاهرة خلال المئة
التاسعة هـ/15م وامتدادها الى مراكز صوفية أخرى بافريقية كتونس مثلاً.

- الزاوية كمدفن أو ضريح

إن اضطلاع الزوايا بافريقية بهذه الوظيفة ليس بجديد وسبق ورأينا
عديد العينات عنه، وجميعها يسير في اتجاه تعزيز هذه الظاهرة وإن
هي لم تصبح مطلقة وشاملة. رأينا أنه تم تحويل جزء من زاوية ابن
عروس وفي حياته إلى روضة للدفن وقع «تدشينها» بدفن عبد الله، ابن
أخي الولي ونائبه آنذاك بالزاوية. هل دفن فيها نظرا لملازمته الولي
ومهمته كخليفة له بالزاوية أم يحيل ذلك الى فكرة تربة عائلية خاصة
بعائلة الولي. ان إشراك عائلة الولي في التجربة الولائية يعتبر من الهياكل
الثابتة في الولاية في الفترة الحفصية فرأينا عديد الأمثلة عن وجود أبناء
الولي بإزائه بالزاوية وقيامهم بعد وفاته برسم الزاوية⁽⁷⁴⁾ ، كما رأينا في

(70) من أولياء المئة السادسة هـ/12م.

(71) نزهة 11، ص 292.

(72) انظر أعلاه، وهما أساسا زاويتا العبيدلي والجديدي.

(73) إبتسام ، ص 416.

(74) زاوية عبد الكافي بصفاقس، زاوية أولاد سهيل بطرابلس، زاوية علي الكراي بصفاقس.

حال عدم وجود أبناء للولي، تعويضهم بإبن أو أبناء الأخ وسلالة هؤلاء⁽⁷⁵⁾. وان ما يجسد هذا البعد العائلي للولاية ويسهم في آن واحد في إعادة انتاجه، هو الظواهر السلطانية المحررة للأولياء فمنذ أول عهد بها في افريقية زمن دولة بني زيري⁽⁷⁶⁾ وصولا الى الفترة الحفصية تشارك هذه الظواهر أقارب الولي وعائلته في الامتيازات والاحباس التي تمنح لهذا الأخير. فبالنسبة لابن عروس أمر السلطان المنتصر «بتحبس الزاوية وتوابعها على الشيخ وأقاربه»⁽⁷⁷⁾. إن تحول الزوايا الى مدافن للولي وأقاربه ممن لم يكونوا بالضرورة أولياء بل لمجرد قرابتهم من الشيخ - هنا خليفة ابن عروس وابن أخيه أبي محمد عبد الله - هو بالذات العنصر الجديد في المئة التاسعة هـ/15م، والذي يحيل الى فكرة جديدة تمامًا وهي النمط الوراثي والعائلي، عن طريق الرابطة الدموية، لبث الولاية، والذي يجسده دفن الاقارب في نفس الفضاء المقدس والحرم الذي دفن فيه الولي بما يجعلهم يشاركونه الولاية والقدسية، لا لشيء الا لقرابتهم منه ولرابطة الدم التي تجمعهم به. والطريف هنا في مثال ابن عروس ان توظيف هذا الرابط الدموي بالولي تم قبل وفاة هذا الأخير.

أما ابن عروس فدفن في تلك التربة «في البيت الذي كان اقام به سبعة أعوام»⁽⁷⁸⁾. وهنا ايضا، في دفن الولي في الغرفة التي كان اعتزل فيها عن الناس ومكث فيها كالميت في قبره⁽⁷⁹⁾ مغزى من شأنه ان يغذي تفكيراً أنتروبولوجياً حول الولاية والفضاء.

(75) انظر الزعبي بالقيروان وابن أخيه، الشيخ عامر، وكذلك القديدي وأخوه غانم الذي «تلد من ذريته البركة»، ومن هذه الذرية أبو عبد الله محمد بن عثمان بن غانم.

(76) انظر الظهيري المحرر من طرف المعز ابن باديس إلى الشيخ محرز ابن خلف، الفارسي (محمد ابن الحسن)، مناقب محرز ابن خلف (م) 18105، د. ك. و.، تونس، الو. 32.

(77) إبتسام، ص 210.

(78) ن. م.، ص 250.

(79) ألم يخلق بالحجارة على نفسه، ولم يترك سوى تشقيقا يسيرا بين دقتي الباب ومنه يتناول ما يؤتى به إليه من طعام وغيره، ن. م.، ص 206.

ومن الأولياء الآخرين المعاصرين الذين تذكرهم المصادر فتح الله العجمي الخراساني (ت 847 هـ/848 هـ) الذي دفن بزاويته قرب جبل جلود⁽⁸⁰⁾.

أما علي الكراي المعاصر هو الآخر لابن عروس فهو على الأرجح لم يدفن بزاويته حيث جاء في ترجمته : «ودفن بضريحه المشهور في وسط صفاقس بالجهة الغربية منها»⁽⁸¹⁾ وحتى ابنه من بعده والذي سيتولى أمر الزاوية ويعمرها ويربّي المريدين،⁽⁸²⁾ فإنه سيُدفن بوادي القصب⁽⁸³⁾ وليس بزاوية أبيه تمامًا كما أن ولد هذا الأخير، محمد الكراي، الذي جلس بعده لتربية المريدين⁽⁸⁴⁾ ورغم تقديمه شيخًا بزاوية أبي بكر القرقوري «إلى أن مات»، فإنه سيُدفن «خارج البلد ، ضريحه مشهور معروف من جهة ركن البلد الشمالي الغربي»⁽⁸⁵⁾. إن هذه الأمثلة على طابعها المتأخر بالنسبة لفترتنا، إن دلّت على شيء فهو أن ظاهرة الدفن بالزوايا والتي لم تكن شاملة خلال الفترة الحفصية ، حافظت على نفس هذه السمة خلال القرون اللاحقة، أقله خلال القرن العاشر هـ / 16م بحيث على الرغم من وجود أمثلة تدعم اتجاه دفن الولي بزاويته، وعلى الرغم من ظهور بوادر اتجاه جديد يتمثل في دفن أقارب الولي إلى جانبه وفي تربته التي تتحول بذلك إلى تربة عائلية لا تحيل إلى تجربة ولائيه لكن إلى رابطة دموية، لاتزال هذه الظاهرة غير منتشرة تمامًا وغير معيّنة في كامل المراكز الصوفية بافريقية.

(80) تاريخ ، ص 141.

(81) نزهة 11، ص 334.

(82) نزهة 11، ص 336.

(83) ن. م .

(84) ن. م .

(85) ن. م .، ص 337.

ب 4 - تنظيم الحياة في زاوية صوفية خلال المئة التاسعة هـ/15م

إن المعلومات الوحيدة، على قلتها، التي في حوزتنا تكاد تنحصر هنا أيضا في زاوية احمد بن عروس التي يُعلمنا الراشدي انه كان فيها «بواب»، وهو ابو الحسن علي النفاتي كانت وظيفته مراقبة من يدخل الى الشيخ: «وكنت اذا رايت موسوماً بالخير والصلاح متشبهاً لم أمنعه من الدخول واذا رايت معروفاً بالسوء موسوماً بما لا يليق اصرفه عن الوصول الى الشيخ»⁽⁸⁶⁾ علماً بان النفاتي لم تكن دائماً هذه مهمته حيث نراه في موضع آخر وقد وجهه احمد ابن عروس «الى بلد العتاب في بعض حوائج الزاوية»⁽⁸⁷⁾ مما يدل على الطابع المرن لهذه المهام التي يُعهد بها الى فقراء الولي و«اولاده».

اما مهمة «النائب، بالزاوية وهي التي سبق وذكرنا اضطلاع ابن اخي الولي بها»⁽⁸⁸⁾ فهي على الأرجح تتدرج من التصرف في شؤون الزاوية، لكن بتوجيهات من الشيخ نفسه⁽⁸⁹⁾، الى الاشراف الكلّي لا سيما في الفترات التي كان يعتزل فيها ابن عروس⁽⁹⁰⁾ ولم يكن خلالها يباشر شيئاً من إدارة شؤون الزاوية.

كما كان هنالك خدم مختصّين بالولي وقفنا على اثنين منهم هما ابو بكر عرف ابو حوال «خادم الشيخ، وابو علي منصور بن زيد»⁽⁹¹⁾.

(86) إبتسام ، ص 236.

(87) ن . م . ، ص 385.

(88) ن . م . ، ص 212 و 235.

(89) كما في إبتسام ، ص 418 عندما يأمره ابن عروس «يا عبد الله (..) اعمل عشاء الضيفان» او في ن . م . ، ص 389 «قال لنائبه ، ادفع له كل جمعة من الطعام واللحم والزيت كذا القدر سماء ..»

(90) انظر سيرته كما رواها الراشدي ن . م . ، ص 226 - 255.

(91) ن . م . ، ص 499 و 240.

كما يذكر الراشدي «خادم الشيخ وصاحب زنبيله»⁽⁹²⁾ وقد سبق ووقفنا على هذه الوظيفة في زاوية المهدي ذكرها ابن قنفذ في سياق كلامه عن «أبينا عبد الله»⁽⁹³⁾ والتي يتضح من وصفه لها ان «صاحب الزنبيل» هو المسؤول عن طعام الفقراء وقد يعرف به أحياناً بـ «خادم السباط»، وهما على الأرجح وظيفة واحدة.

وإلى جانب هؤلاء كان هنالك بالزاوية العروسيّة من يخدم فيها، رجال ونساء من الصالحات، ويضيف الراشدي : «ان النساء الصالحات يخدمن فيها ويسكنّ فيها»⁽⁹⁴⁾. وهكذا يتضح مدى التطور الذي شهدته التصوف بافريقيّة والحياة بالزوايا منذ المئة السابعة هـ / 13 م حيث كان صوفي مثل الحبيبي يمنع دخول امرأة عجوز زاويته لتتصرف وتطبخ للفقراء، وصولاً الى نهاية الفترة الحفصية حيث النساء يسكنّ الزاوية ويخدمن فيها؛ لكن دون ان تتمكن من الوقوف على مدى انتشار هذه الظاهرة في بقية الزوايا، لاسيّما وان ابن عروس كان إنفرد بالكثير من الظواهر التي وصفت بالتخريب، والخروج عن المألوف وخرق العادات، ومن جملة ما كان يوجّه اليه فيه اللوم هو بالذات علاقته بالنساء⁽⁹⁵⁾. مع العلم أنّنا كنا أشرنا الى «سكنى» عيالات، الرّجال الذين كانوا يخدمون زاوية الجديدي بهذه الأخيرة زمن جلوس الغرياني عليها (بعد 782 هـ) وعددهم مائة وخمسين⁽⁹⁶⁾.

وعلاوة على من يخدم الزاوية في داخلها كان هنالك من يخدمها خارجها كأبي محمد عبد السلام بن عمر اللواتي «الساكن بجنته الشيخ»

(92) ن. م. ، ص 429.

(93) انظر الفصل الرابع .

(94) ن. م. ، ص 416، حول موضع سكنهم بالزاوية ، انظر أعلاه.

(95) ن. م. ، ص 236 ، أمر القاضي بإغلاق الزاوية على الشيخ من أجل دخول النساء إليه ،

وانظر أيضا ن. م. ، ص 445.

(96) انظر أعلاه.

والذي يحرث للزاوية ⁽⁹⁷⁾ وجماعة آخرين لم يذكرهم الراشدي بالاسم وهم «من أهل البادية يحرثون لزاوية بن عروس» ⁽⁹⁸⁾ أيضا.

ب 5 - موارد الزاوية

تعكس الزاوية العروسيّة بما كان لها من موارد قارة ومن أوقاف محبسة عليها، ومن أملاك لشيخها وبما كان يرد عليها من عطاءات شتّى، التطوّر الذي عرفته الزاوية بإفريقيّة بالنسبة لمواردها وتوكل نزلانها، وما يمثله هذا وذاك من درجة اندماج في المجتمع والاقتصاد الإفريقيين في أواخر الفترة الحفصية والذي سبق وأشرنا الى انطلاقه منذ المئة الثامنة هـ/14م .

- الموارد القارة ، الأوقاف المحبسة على الزاوية

ذكرنا أعلاه أنّه كان «هناك جماعة من أهل البادية يحرثون للزاوية»، كما كان لها من الشاة أيضا ما يبدو أنّه كان وقفًا عليها ⁽⁹⁹⁾، وبما يدلّ على وفرة هذه الموارد ما رواه الراشدي من ذبح ابن عروس مرّة في عيد الأضحى ثماني رؤوس من الغنم ⁽¹⁰⁰⁾، كما ذكرنا أنّه كانت للزاوية جنة محبسة عليها «فيها برج عظيم وبنية معتبرة، كان يحرثها أبو محمد عبد السلام بن عمر اللواتي وتظهر مناقب ابن عروس هذا الأخير بمظهر الذي يأذن بالحرث أو ينهى عنه : «نحرث السنة ونجمع كثيرا من الزرع ونحصل مائة وخمسين قفيزًا» ⁽¹⁰¹⁾، ويسوق الراشدي رقما يعطينا فكرة عن القدرة الانتاجية لهذه الجنة حيث جُمع مائة وستين قفيز من القمح والشعير. إنّ هذه الاشارات من شأنها ان تفسّر قدرة

(97) إبتسام ، ص 390.

(98) ن . م . ، ص 496 ..

(99) ن . م .

(100) ن . م . ، ص 419.

(101) ن . م . ، ص 389 و 390.

الزاوية على إضافة من يرد عليها في قضاء حاجة او طلباً لبركة، كالوفد المذكور أعلاه المؤلف من سبعين شخصاً والذي دامت ضيافته أربعة أيام بالزاوية ، او طاقتها على إعالة من يخدمها سواء كانوا من سكان الزاوية او ممن سكن خارجها كأبي محمد عبد السلام المذكور الذي أمر ابن عروس نائبه بأن يدفع له «كل جمعة من الطعام واللحم والزيت كذا القدر سمّاه»⁽¹⁰²⁾. كما يبدو من خلال مناقب ابن عروس أنه كان يعيل ايضاً بعض افراد عائلته ممن ليس مقيماً معه بالزاوية كما سبق واشرنا كابن أخيه، أبي الحسن علي ابن عروس الذي نراه مرّة يطلب من الشيخ مائة ديناراً للوفاء بدين ترتّب عليه⁽¹⁰³⁾، ومرّة أخرى يشكو له ضائقته المالية بل ويتهدّده : «جئت الى الشيخ (..) وقد ضاق صدري وأعيتني الحيلة في تحصيل الرزق فقلت له إمّا أن تقوم بأمرنا بحيث لانحتاج معك الى احد والآ فإخرج من هذه البلدة ونخرج معك الى الغابة نوّدّعك ونرجع»⁽¹⁰⁴⁾.

ومن أملاك الولي ايضاً وموارده القارة «سفينة»⁽¹⁰⁵⁾ لم نقف على مهمتها - هل كانت للصّيد ام لنقل المسافرين او البضائع ؟ - كل ما يذكره الراشدي هو احتياجها يوماً الى أشربة بما يؤكّد انها كانت تستعمل.

ومن الأمثلة المعاصرة الأخرى عمّا أصبحت تحظى به الزوايا من موارد قارة، ما ذكره مقديش في سياق كلامه عن أحفاد الولي عباس الجديد بصفاقس أنّه «كانت بأيديهم أوامر سلطانيّة حفصيّة وعثمانيّة باحترام زاويتهم وإطعام فقرائهم ، وأخذ أعشار لقوتهم»⁽¹⁰⁶⁾ بما يدلّ على أنهم كانوا يعيشون على نمط التوكل اعتماداً على موارد قارة.

(102) ن . م . ص 389.

(103) إبتسام ، ص 433.

(104) ن . م . ص 434.

(105) ن . م . ص 406.

(106) نزمة II، ص 292.

الموارد غير القارة ، الفتوح والعطاءات

جاء في مناقب ابن عروس على لسان أحد تلامذة محمد شوشو من الأولياء المعاصرين لـ «صاحب السطح»⁽¹⁰⁷⁾ «وقفت مع شيخنا محمد شوشو بين يدي الشيخ (..) والناس يأتونه بأنواع الأطعمة وغيرها فقلت لشيخنا هذا هو الرجل»⁽¹⁰⁸⁾ يأتيه الناس بكل شيء مشتهى وهو جالس في مكانه وانت إنما يأتيك ذلك بعد التعب الكبير»⁽¹⁰⁹⁾.

وقد أشارت مناقبه في مواقع عدة إلى عيش الولي من عطاءات الناس الذين «أطلق الله له أيديهم بالعطاء»⁽¹¹⁰⁾، وحتى بعد صعوده إلى السطح ، يذكر الراشدي أن «كل ما يأتي به الزائرون من أنواع الطعام وغيره يتناوله (..) بحبل رقيق أعدّه لذلك»⁽¹¹¹⁾. وعلاوة على هذه العطاءات العينية، كانت ترد على الزاوية أيضا هبات مالية كان الولي يتورّع عن قبولها إلا قليلا «وكان يقول (..) تعطوني أوساخكم وأما الطعام فيقبله من كل أحد في غالب أوقاته»⁽¹¹²⁾.

الصنف الثاني ، الزوايا التي عرفت باسم موضعها والتي شيدها سلاطين بني حفص

من جملة الزوايا التي شيدها سلاطين بني حفص ابتداءً من أبي فارس عبد العزيز (792 هـ - 837 هـ) اعتمدنا عينة من سبع زوايا تركت

(107) هي الكنية التي عرف بها ابن عروس ، انظر إبتسام، ص 212، بالنسبة لمحمد شوشو ،

انظر فهرست ، ص 193 و 206 ، وإبتسام ، ص 217 و 219 و 220 و 225.

(108) ، الرجال ، في مصادرنا وفي معجم الفترة هم أهل الكشف والغيب والكرامات، أي الصوفية والأولياء.

(109) إبتسام ، ص 220.

(110) ن . م . ، ص 206.

(111) ن . م . ، ص 213.

(112) ن . م . ، ص 206.

لنا المصادر وصفًا لها ولوظائفها. أمّا الزوايا التي اكتفت فقط باسم مشيّدتها وموقعها فنشير إليها مجرد إشارة. بالنظر الى معالم ووظائف هذه الزوايا السبع التي اعتمدناها كقاعدة لدراستنا يمكن تمييز ثلاثة اصناف من الزوايا : الزاوية الملجأ والزاوية - المدرسة والزاوية التي جمعت بين الوظيفتين. وسوف نرى أن هذا التمييز الذي قمنا به على قاعدة وظائف الزاوية، ليس خاصًا بسلطان دون آخر. فكلّ من هؤلاء شيّد زوايا تنتمي الى الصنفين (الملجأ، والمدرسة) كما لا يخضع الى عنصر كرونولوجي بحيث عثرنا على حدّ سواء على النمطين زمن ابي فارس (الثلث الأول من المائة التاسعة هـ/15م) وزمن عثمان (الثلثان الاخيران من القرن).

أ - الزاوية الملجأ

وقفنا على ثلاث زوايا من هذا الصنف هي الزاوية «خارج باب أبي سعدون بحومة باردو» والزاوية التي «بحومة الداموس» خارج باب عليوة وهما من تشييد ابي فارس عبد العزيز وزاوية الفندق فوق غابة شريك قبلي جبل زغوان من تشييد السلطان ابي عمرو عثمان (839 هـ - 893 هـ).

يذكر الزركشي في تعريفه بالزاوية التي خارج باب أبي سعدون بحومة باردو والتي بناها أبو فارس «جعلها منهلاً للوارد من أي أفق كان يأوي إليها عشية الى ان يشخص من هنالك سحرًا»⁽¹¹³⁾ إذن من خصائصها وشروطها المبيت بها ليلاً فقط.

أما الزاوية التي بحومة الداموس خارج باب علاوة «المعروف بالشيخ الصالح سيدي فتح الله»⁽¹¹⁴⁾ التي هي ايضا من تشييد أبي فارس

(113) تاريخ ، ص 116.

(114) هو فتح الله العجمي الخراساني الذي ذكر الزركشي زاويته قرب جبل جلود، تاريخ ، ص 141، انظر ترجمته في الضوء اللامع VI، ص 167، وفهرست ، ص 198 - 199.

عبد العزيز فإنه جعلها ملجأ للواردين من تلك الجهة اذا لم يقدرُوا على الوصول الى المدينة،⁽¹¹⁵⁾.

وإلى نفس هذا الصنف تنتمي زاوية الفندق التي شيدها عثمان «فوق غابة شريك قبلي جبل زغوان جعلها ملجأ لمبيت الواردين الى الحضرة من ناحية تونس أو ناحية القيروان،⁽¹¹⁶⁾ وقد تمّ الفراغ من بنائها سنة 854 هـ⁽¹¹⁷⁾.

ب - الزاوية المدرسة :

إلى هذا الصنف من الزوايا تنتمي كل من زاوية باب البحر التي سبق الحديث عنها ضمن زوايا نهاية المئة الثامنة هـ/14م والتي كانت لا تزال موجودة سنة 865 هـ حيث صرف السلطان عثمان في تلك السنة الفقيه أحمد بن كحيل عن قضاء المحلة والتدريس بزاوية باب البحر، حسب ما رواه الزركشي⁽¹¹⁸⁾، والزاوية التي بدار صولة «بزقة سيدي محرز»، وزاوية عين الزميت بين تونس وباجة وهما من بناء السلطان أبي عمرو عثمان.

إن هذا الصنف من الزوايا الذي تتقاطع وظائفه مع وظائف مؤسسة المدرسة الى حدّ أصبح معه في بعض الاحيان من العسير التمييز بين المؤسستين، يطرح مسألة العلاقة بين مؤسسة الزاوية ومؤسسة المدرسة في أواخر الفترة الحفصية ومدى استقلالية كل منهما وتفردا من ناحية الوظائف، علما بأن مؤسسة المدرسة سوف تستمر ككيان مستقل ومتفرد في تلك الفترة حيث نرى السلطان عثمان يكمل بناء المدرسة التي

(115) تاريخ ، ص 116.

(116) ن . م . ص 136.

(117) ن . م . ص 144.

(118) ن . م . ص 152.

بسوق الفلقة، والتي كان أبو عبد الله محمد المنتصر أمر ببنائها كما
سنرى أدناه.

ومن ناحية أخرى إن المصادر نفسها تسهم أحياناً في هذا الخلط بين
المؤسستين.

- زاوية ومدرسة أم زاوية - مدرسة ؟

كنّا أشرنا إلى أنّ الزركشي يسمّي المؤسسة التي بناها أبو فارس
عبد العزيز⁽¹¹⁹⁾ في مكان الفندق الذي كان بباب البحر تارة
«زاوية»⁽¹²⁰⁾ وطوراً «زاوية ومدرسة»⁽¹²¹⁾، أمّا ابن قنفذ فهو يتحدث
عن «زاوية عجيبة البناء»⁽¹²²⁾.

نفس هذه الظاهرة نعرعلها بالنسبة للزاوية التي بدار صولة حيث
يذكر الزركشي بناء عثمان «للمدرسة والزاوية تحتها بالدار المعروفة بدار
صولة جوار دار الشيخ الصالح سيدي محرز بن خلف والسقاية
بإزائها»⁽¹²³⁾ مما يؤكد وجود معلمين ومؤسستين متميزتين إحداهما فوق
الأخرى. إن هذا الوصف الذي تركه الزركشي هو على درجة من الأهمية
حيث لأول مرة تتبيّن بهذا الوضوح وجود المؤسستين جنباً إلى جنب
والعلاقة التي أصبحت تربط بينهما وذلك من خلال المقارنة بين نص
الزركشي هذا ومصادر أخرى كابن الشّماع مثلاً الذي يتحدث هو فقط
عن مدرسة؛ إلّا أنّه يصفها على النحو التالي: «جعل فيها»:

(119) سنة 801 هـ حسب ما جاء في تاريخه، ص 120 في حين جعل ابن قنفذ في
فارسية، ص 196، بناءها سنة 781 هـ كما سبق وذكرنا.

(120) «زاوية باب البحر»، تاريخ، ص 116.

(121) «وأمر ببناء زاوية ومدرسة لطلبة العلم»، ن. م.، ص 120.

(122) الفارسية، ص 196.

(123) تاريخ، ص 135 - 136.

- موضع مسجد للصلاة.
- ودرسا لقراءة العلم.
- ورباطا لسكنى الطلبة.
- وجعل فيها سباطا مستمرا يتصدق كل يوم على المحتاجين
- وجعل فيها ماء للسبيل مستمرا⁽¹²⁴⁾.

بحيث إذا جمعنا بين النصين أمكن افتراض أن ما أطلق عليه الزركشي تسمية «مدرسة» هو ربما الذي وصفه ابن الشماخ بالدرس لقراءة العلم والرباط لسكنى الطلبة، أما «المسجد للصلاة» و«السباط المستمر» فقد يكونان من معالم الزاوية، حيث سبق وأشرنا الى اضطلاع الزوايا بافريقية بهاتين الوظيفتين، والجدير بالذكر هنا أننا وقفنا على نفس هذه الوظائف ونفس هذه المعالم في كل من زاوية عين الزميت - وهي أيضا من تشييد عثمان - وزاوية سيجوم مثلما أسسها وبنها ولي عهد أبي فارس عبد العزيز، المولى أبو عبد الله (ت 833 هـ) أي قبل التحسينات والاضافات التي سيدخلها عليها عثمان، كما نبينه في الجدول التالي :

اسم الزاوية وتاريخ إنجازها	معالمها ووظائفها	المصدر
زاوية سيجوم سنة 833 هـ ⁽¹²⁵⁾ من تأسيس المولى أبي عبد الله.	«عمل فيها جامعا للخطبة، ودرسا لقراءة العلم، ورباطا لسكنى طلبة العلم وقراءة القرآن. وجعل فيها سباطا للمقيمين فيها والواردين عليها»	الادلة، ص 118.
زاوية عين الزميت سنة 845 هـ، من تأسيس السلطان عثمان.	«وجعل فيها جامعا للصلاة، ودرسا لقراءة العلم، ورباطا للقاطنين بها وسباطا قويا جاريا على مرّ الأيام للمقيمين بها والوافدين عليها».	الادلة ص 124.

(124) الادلة ، ص 122.

(125) اعتمدنا كحدّ أقصى تاريخ وفاة مؤسسها المولى أبي عبد الله ولي عهد السلطان أبي فارس عبد العزيز.

هل من الناحية المعمارية ومن ناحية توزيع الفضاء واقتسامه، شكّلت هاتان الزاويتان نفس النسق الذي وصفه الزركشي بالنسبة للزاوية والمدرسة التي بدار صولة بحيث احتلت «الزاوية» - أين يُطعم الطعام للوارد والمقيم وأين يصلّى بالناس⁽¹²⁶⁾ - الطابق السفلي في حين وُجدت «المدرسة» بالعلو أو بالطابق الأعلى؟ لا يمكن لنا أن نجزم لافتقارنا إلى تفاصيل، مع العلم أنه في مثل هذه المؤسسات قلما يقع تجديد، فالزاوية والمدرسة التي بدار صولة، شرع عثمان في بنائها في أول ولايته أي سنة 839 هـ⁽¹²⁷⁾ ولم يكملها إلا سنة 844 هـ⁽¹²⁸⁾ بحيث هي لاحقة لزاوية سيجوم التي من الجائز أن يكون اقتبس عنها هندستها المعمارية. هل أن هذه الأخيرة اقتبست بدورها عن زاوية باب البحر التي تعتبر أقدم هذا النمط من الزوايا سواء اعتمدنا سنة 781 هـ أو سنة 801 هـ كتاريخ لتأسيسها، وحيث كما رأينا تكلم الزركشي بخصوصها عن زاوية ومدرسة لطلبة العلم؟ وبالتالي إذا صح افتراضنا هذا، يكون هذا النمط من الزوايا حافظ خلال المئة التاسعة هـ/15م على تماسك وتواصل في المعالم والوظائف، ربما تشكّل زاوية سيجوم بما أدخله عليها عثمان من إضافات قرّبتها شيئا ما من صنف «الزاوية الملجأ» نوعا من التطوير لهذا النمط كما سنرى أدناه.

وهذا التقارب الملحوظ بين المؤسّستين في الوظائف وفي الفضاء وهذا الخلط الذي نعثر عليه في بعض الأحيان في المصادر، يجعلنا نتساءل هل لاتزال المدرسة الحفصية التي سيقع بناؤها في تلك الفترة

(126) إنّ وجود جامع للخطبة في زاوية سيجوم يؤكّد أنّ الصلاة بالجوامع التي كانت بالزوايا لم تعد مقصورة على سكّانها بل أصبحت كما سبق وأشرنا فضاء مفتوحا للعموم، وبالتالي كان من المنطقي أن يكون هذا الفضاء في الطابق الأرضي أو السفلي لسهولة الدخول إليه، أمّا الدرس والرباط حيث يسكن الطلبة فبالإمكان أن يكونا في علو، وهو ما رجحناه بالنسبة لزاوية دار صولة.

(127) انظر تاريخ، ص 136.

(128) ن. م.، ص 140.

- كالمدرسة المنتصرية بسوق الفلقة التي كان أمر ببنائها ، لأول ولايته عام 838 [8] هـ السلطان المنتصر والتي سوف يكملها أخوه السلطان عثمان في أواخر 841 هـ ،⁽¹²⁹⁾ - هي نفس المدرسة الحفصية في عهد تأسيسها الأول زمن أبي زكرياء ثم المستنصر⁽¹³⁰⁾ أم هل أنها هي الأخرى اقتربت في وظائفها من مؤسسة الزاوية ؟

وهكذا أصبحت هذه المؤسسات التي شيدها سلاطين بني حفص أقرب إلى «الركب» ، المتكون من جامع ودرس ورباط وقاعة لإطعام الطعام منه إلى المؤسسة المفردة وأصبحت وظائفه القارة تجمع بين الصلاة وقراءة العلم وسكنى الطلبة وإطعام الطعام.

إن هذا التطور الذي شهدته مؤسسة الزاوية سوف يستمرّ خلال القرون اللاحقة وخير دليل على ذلك الوصف الذي وقفنا عليه للزاوية الجمينية بجربة التي زاول بها مقديش (1154 هـ - 1228 هـ) تعليمه والتي كانت ، تتكفل بالانفاق على الطلبة المقيمين بها من ربح أوقافها ومن تبرّعات أهل الفضل والاحسان ،⁽¹³¹⁾.

ج - الزاوية الملجأ والمدرسة

سبق وذكرنا زاوية سيجوم التي يعود تأسيسها إلى ولي عهد أبي فارس عبد العزيز المولى أبي عبد الله (ت 833 هـ) وفصلنا معالمها ووظائفها عند تأسيسها ، إلا أن هذه الزاوية على ما يبدو ستشهد خلال حكم عثمان عددا من الإضافات والتحسينات التي ستعكس بدورها على وظائف الزاوية ، وتجعلها تقترب شيئا ما من الزاوية الملجأ ، يذكر ابن الشّماع في كلامه عن مآثر السلطان عثمان : «عمل سبيلاً بزاوية سيجوم

(129) انظر ن . م . ، ص 132 لتاريخ بدء الأشغال و ص 139 لتاريخ انتهائها ، بحيث كان معدل بناء مدرسة أو زاوية يستغرق أربع سنوات .

(130) انظر : R. BRUNSCHVIG, "Quelques remarques..", *op cit*, p 264 .

(131) نومة I ، المقدمة ، ، ص 13 .

ينتفع به المسافرون الواردون عليها يأمنون على دوابهم ورحالهم وأنفسهم
من يؤذيهم بسوء،⁽¹³²⁾.

يتضح من هذا الوصف لابن الشماع الذي اختصّ بوصف هذه الزاوية
دون غيره من المصادر والتي كانت لاتزال موجودة الى وقته⁽¹³³⁾، ان
تزويد بعض الزوايا بسبيل هو من الاضافات او التطويرات التي شهدها
هذا النوع من الزوايا في خلافة عثمان، حيث وقفنا على سبيل ايضا
بالزاوية التي شيدها سنة 844 هـ بدار صولة⁽¹³⁴⁾، دون ان تكتسي هذه
الظاهرة طابع الشمول حيث لم نعاين مثلاً سبيلاً في زاوية عين الزميت
التي فرغ من بنائها سنة 854 هـ⁽¹³⁵⁾.

مهما يكن من امر ليس السبيل هو الذي سيقرب هذه الزاوية من
الزاوية الملجأ، انما الوظائف التي تبيّنها من كلام ابن الشماع في تأمين من
يلجأ اليها من مسافرين على دوابهم ورحالهم وأنفسهم، وهذا يؤكد
انسحاب وظيفة الحرم على هذا النمط من الزوايا ايضا.

د - زوايا لم نقف على نمط معين لها

لقد ذكر الزركشي جملة من الزوايا التي نسب تشييدها الى
السلطان عثمان، دون أية تفاصيل حولها مكتفياً بذكر اسمها وموقعها،
نحن وإن لم نقف في مصادر اخرى على معلومات حولها نوردها كما
ذكرها الزركشي على امل ان تمكّنا بحوث لاحقة وفي مصادر أخرى
من التعرف اكثر على هذه الزوايا استكمالاً لعملية التنميط التي شرعنا فيها
هنا. إن عدد هذه الزوايا يشهد كما ذكرنا على السياسة المعمارية في
المجال الديني والاجتماعي لهذا السلطان الحفصي :

(132) الأدلّة ، ص 128.

(133) ، وتمادت عمارتها إلى الآن ، ن . م . ، ص 118.

(134) انظر أعلاه.

(135) انظر أعلاه.

- زاوية أبي الحداد

- زاوية المنهلة

- زاوية قرناطة ، بالمكان المعروف بين قفصة وتوزر ،

- زاوية بسكرة

- زاوية التومي

، وغير ذلك ، (136).

هـ - مؤسسة رسمية ، يعين موظفوها ،

لقد جاء في الأدلة ان السلطان عثمان ، قدم ، على زاوية سيجوم ، الشيخ الصالح الحاج الناسك أبا اسحاق إبراهيم اللأموي السليمانى (137) ، كما ذكر الزركشي أنه [اي السلطان عثمان] ، قدم ، «مدرّسا» بالمدرسة والزاوية التي بدار صولة الشيخ محمد الزنديوي (138) ، وجاء في سياق ذكره لاحداث سنة 865 هـ ، صرف الفقيه أحمد بن كحيل عن قضاء المحلة والتدريس بزاوية باب البحر ، (139) . وهذه ايضا من العناصر التي ساهمت في التقريب بين مؤسسة الزاوية ، أقله هذا النمط من الزوايا ، ومؤسسة المدرسة التي غالبا ما كان أحد القضاة أو الفقهاء يتولى التدريس بها الى جانب اضطلاعهم بخطة القضاء (140) ، هل أن صفة هؤلاء المدرّسين - «الفقيه» أحمد بن كحيل - تحيل الى وجود دروس في الفقه

(136) تاريخ ، ص 136 .

(137) الأدلة ، ص 128 ، هو والد الفقيه أبي العباس أحمد ، كاتب قلم جباية السلطان عثمان وكاتب تنفيذه (انظر تاريخ ، ص 135) ، ت سنة 860 هـ (ن . م . ص 149) .

(138) تاريخ ، ص 136 ، وحول الخطط التي تقلب فيها ، انظر ن . م . ص 145 و 149 .

(139) تاريخ ، ص 152 .

(140) مثال أبي محمد عبد الله البحيري قدم سنة 846 هـ لقضاء الأنكحة وللتدريس بمدرسة الشّماعين (ن . م . ص 141) وأبي عبد الله محمد القلجاني (ت 837 هـ) الذي تولى قضاء الأنكحة ومدرسة عنق الجمل (ن . م . ص 130) .

من جملة الدروس التي كانت تعطى في هذه «الزوايا» ؟ هذا ليس مستبعداً لكوننا وقفنا بالقيروان وخلال المئة الثامنة هـ/14م على زوايا كانت أيضاً تقرئ الفقه. والجدير بالذكر أن مؤسسة المدرسة نفسها تطوّرت من مؤسسة للحديث إلى مؤسسة تدرّس الفقه وفروعه (141).

ولما لم ترد في صفات أبي اسحاق ابراهيم الاموي السليماني صفة علمية او تدلّ على تضلّع في الفقه او غيره بل طغت الصفات التي تحيل الى الصلاح والنسك والزّهادة، هل يمكن إفتراض أن المؤسسة وإن هي أصبحت تضطلع بوظائف المدرسة، إلا أن المقدم عليها - وهنا من الواضح أنّه هو المشرف على الزاوية في حين أن من ذكرناهم اعلاه قدّموا كمدرّسين في الزاوية - بقي ينتمي الى دائرة أهل الصلاح ؟ مثال واحد غير كاف للإجابة عن هذا السؤال، إلا أن الظاهرة تبقى ملفتة وجديرة بالعناية.

و - موارد قارة في شكل أحباس وأوقاف سلطانية

كان من الطبيعي أن يسعى هؤلاء الخلفاء إلى تأمين موارد قارة لما شيّدوه من مؤسسات، للإنفاق عليها ولكي يتسنى لها الاضطلاع بهذا العدد من الوظائف على تنوعها وتشعبها وتطلبها لقدرات وموارد هامة لاسيّما وظيفة إطعام الطعام للوارد والمقيم وتأمين سناط مستمرّ الى جانب تكاليف القيام بالمدرّسين والطلبة القاطنين بها. كما أن هؤلاء الخلفاء كانوا أيضاً حريصين على أن تشهد هذه المعالم وهذه المؤسسات على تقواهم وتديّنهم وما أنفقوه في سبيل الفقراء والمساكين ولاعلاء الدين ونشره . هذا ما نستشفّه من الوصف الذي تركته لنا المصادر لهذه المؤسسات وما أوقف عليها من أحباس ففي وصفه لزاوية سيجوم مثلما بناها المولى أبو عبد الله يذكر ابن الشّماع أنها كانت «في غاية الحسن والإتقان» و«أوقف

(141) انظر : 277 - 276 ، op cit, BRUNSCHVIG, "Quelques remarques.."

عليها حبساً قوياً،⁽¹⁴²⁾. أمّا عثمان فيذكر صاحب الأدلة أنّه «لما بناها قوّاها وغرس لها جنّات كثيرة فكثّر خيرها واتسع رزقها وعمرت عمارة قوية»⁽¹⁴³⁾. وكنا ذكرنا أنّه عند بنائه لزاوية باب البحر «أوقف أبو فارس عبد العزيز» عليها ما يقوم به أودها،⁽¹⁴⁴⁾ وكذلك فعل بالزاوية التي خارج باب أبي سعدون بحومة باردو «حبس عليها ما يقوم بها»⁽¹⁴⁵⁾.

خاتمة

إن التطور الذي عرفته الزاوية الحفصية خلال هذه القرون الثلاثة من حياتها والذي شهدته خلاله انتشار المؤسسة وتشعب وظائفها واتّسع مواردها مع اقترانها بطابع قار، ينذر بالدور الاجتماعي الذي ستضطلع به المؤسسة، ويعكس في آن واحد مدى ما وصل إليه التصوّف بإفريقية ابتداء من أواسط العهد الحفصي من اندماج في المجتمع ومن تأثير فيه.

وإن هذه المؤسسة الآتية من المشرق إنما تمّ اقتباسها من طرف التصوّف الإفريقي والمجتمع الإفريقي وفقاً لظروفهما الخاصة ووقع تطويع المؤسسة وأقلمتها طبقاً لهذه الظروف وهذا ما يعكسه تطوّر المؤسسة في كل من المجالين الشرقي والمغربي بحيث تعتبر الزاوية-الملجأ للمسافرين ومحطّ رحالهم، من التطورات المتأخرة بإفريقية، ونمطا لم يعرف رواجاً ولا انتشاراً قبل المائة التاسعة هـ/15م، في حين أن هذا النمط من الزاوية

(142) الأدلة، ص 118.

(143) ن. م. ، ص 128.

(144) الفارسية ، ص 196، كما جاء في تاريخ الزركشي، ص 120 ، حبس عليها ما يقوم بها . .

(145) تاريخ ، ص 116.

عُرف باكرا بالمشرق⁽¹⁴⁶⁾؛ وليست مشاهدات ابن بطوطة في بداية المائة الثامنة هـ / 14م إلا دليلا على مدى إنتشار هذا النمط، بما يفترض وجود تقليد سابق وقديم في هذا المضمار. أما أقدم نمط من الزوايا ستقتبسه إفريقية فهو بالذات النمط «الصوفي» للمؤسسة، والذي تشهد عليه زوايا الرعيل الاول التي حاولنا الإحاطة بأبرز خصوصياتها.

و يشهد رواج وانتشار نمط الزاوية-الفقهية والزاوية-المدرسة المتخصصة في تدريس العلم والقرآن بوصفها حلقة هامة من حلقات نشر الثقافة الفقهية والحديثية والدينية في المجتمع الحفصي إبتداء من المائة الثامنة هـ/14م على مدى قوة وحيوية الفقه المالكي في هذه الربوع، وما شهد من إنتعاش في ذلك القرن ومن مقدرة فائقة على هضم واستيعاب ظاهرة كالتصوف بما في ذلك مؤسساته الخاصة، وتحويلها الى أدوات لفائدته.

ولا شك أن دراسة مقارنة لمختلف أطوار حياة الزاوية في كل من المشرق والمغرب الإسلاميين - وهو ما لم يتسع له المجال في هذا الكتاب - كفيلة بالإحاطة بدقة أكبر بهذه المسائل وكذلك بالوقوف على العناصر المشتركة - وقد أشرنا إلى بعضها - التي تجسّد وحدة المجال الاسلامي.

إلا أنه مهما يكن من أمر تقارب مؤسسة الزاوية من مؤسسة المدرسة إلى درجة الخلط أحيانا بينهما وظهور مؤسسة لا تمت إلى الزاوية الصوفية بصلة، تبقى هذه الأخيرة الفضاء المميز الذي يجلس فيه الى شيخ مربّ يتدرّج بهديه المريد أو الفقير في طريق التصوّف على «طريقته» الخاصّة وبواسطة عدد من الطقوس المساريّة - من مصافحة، ومعاودة ومسح وتفل ولبس الخرقة على أنواعها - ومن رياضات فردية - كالخلوة والصيام والقيام - وجماعية - من ذكر وسماع وأوراد - . كما تبقى

(146) علما بأنّه يجب التدقيق وعدم تناول المشرق كفضاء متجانس وكوحدة، تماما كما أنّ المغرب الإسلامي كمجال، طوّر هو الآخر خصوصيات في كلّ من مناطقه.

الفضاء الذي تُبث فيه ومن خلاله بركة الولي إلى معتقديه ودعاؤه على معترضيه وفقاً أيضاً لعدد من الطقوس، وذلك في حياته لكن أيضاً بعد وفاته، لاسيّما وقد أصبحت الزوايا تحتضن أكثر فأكثر ضريح الولي، أي الزاوية كمكان تشعّ منه وتتدفّق على المجتمع نفحات المقدّس ، فتُقضى به الحوائج في الدنيا والآخرة ويمارس من خلاله الولي سلطته الكاريزماتية .

الباب الثالث

الولي و «السياسي»
أو كاريزما الولي

تمهيد

إنّ رزوح الفئات الشعبية بإفريقية في الفترة الحفصية تحت وطأة الإستغلال الإقتصادي والمجالي والأداءات⁽¹⁾ ، مع ما شهدته البلاد من تقهقر للفلاحة وبالتالي من ضعف أو انخفاض مداخيل الفئات التي كانت تعيش من الحرث والأرض على النحو الذي شرحه ابن خلدون ، وما رافقها من تفاقم الكوارث الطبيعية من جفاف واكتساح الجراد وتفشي الأوبئة والمجاعات التي غالبا ما تقترن بارتفاع في الأسعار (ذكرنا عينات عنه) ، وانخراط الأمن والإستقرار للأسباب التي شرحناها⁽²⁾ ، وضعف الدولة باستثناء بعض الفترات ، لا سيما داخل البلاد ، وتسليط شتى أنواع البطش والتنكيل والعنف السياسي على العامة لكن أيضا على الخاصة ، إنّ جميع هذه العوامل رشّحت الأولياء إلى لعب دور إجتماعي وسياسي يتسم بكثافة تدخله الإجتماعي وتشعبه كما سنرى وامتداده إلى مختلف الميادين.

هل أنّ هذه العوامل تكفي وحدها لتفسير اكتساح الولي لكامل المجال الإجتماعي وتأثيره فيه على النحو الذي تطب كتب المناقب والتراجم في وصفه ؛ وهل هي وحدها كافية لتفسر السلطة التي تنسبها مصادرها - على تنوعها - إلى الأولياء و الحاجيات المتزايدة التي إلّجأ بها الناس إليهم والوظائف التي طُلب إليهم الإضطلاع بها ؟

ينسب الخطاب المناقبي إلى أولياء إفريقية في العهد الحفصي لا سيما ابتداء من المئة الثامنة هـ نفوذا وسلطانا سوف نقف على بعض العينات عنهما ، جعلاهم ليس فقط في علاقة تنافسية مع السلطة السياسية في ميادين تدخلها وحتى في فرض سيطرتها ، بل في وضع من أصبح يجسّد «السياسي» في المجتمع الحفصي في تلك الفترة . فبالى أيّ حدّ

(1) انظر في هذا الشأن محمد حسن ، المدينة والبادية ، الم.م. ج ١ ، ص 530 - 551 .

(2) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب .

يمكن إضفاء مصداقية تاريخية على الخطاب المناقبي ، وإلى أي حدّ يمكن للمؤرخ مجازاة كتب المناقب في الصورة التي ترسمها للولي في علاقته بالسياسي؛ لا سيما بالمفهوم الفيبيري للكلمة الذي تحتل فيه السيطرة (la domination-Herrschaft) مكانة مركزية . وما هي آليات ممارسة هذه السيطرة ، الكاريزماتية، حسب الترميط الذي إعتمده فيبر لأنماط السيطرة (3).

إلى أي حدّ تحتل علاقة الولي بالسلطة السياسية مكانة محورية بالنسبة لعلاقته ببقية المجتمع ولمدى نجاحه في فرض سيطرته ، تلك السيطرة المرتبطة بالنتائج الملموسة وبتلبية المصالح الاجتماعية ؟

وهل تحوّلت السلطة كما بالمغرب الأقصى إلى رهان أو الى طموح ؟ أم أننا هنا أمام إحدى أهم الخصوصيات التي ميّزت تجربة الولاية والتصوّف بإفريقيّة عن قرينتها بالمغرب الأقصى ، ضمن مقولة المجال المغربي ؟

وأخيرا ما هو الموقع الذي يحتله الخوف ضمن آليات طاعة الولي وبالتالي كأحد مقومات فرض السيطرة الكاريزماتية من خلال إستعمال الولي لسلاح الدعاء ؟

تلك هي بإيجاز الأسئلة والإشكاليات التي سنحاول التعرّض إليها في الفصلين المواليين .

لكن قبل الشروع في ذلك نشير إلى أنّ جانبا كبيرا من عدم الدقة والوضوح لا يزال يعترض سبيل علماء الأنثروبولوجيا في الخلوص إلى تحديد مجال أو حقل ،السياسي، (le domaine du politique) الذي لا يزال تحديده يخضع لرؤية هذه المدرسة أو تلك من المدارس الأنثروبولوجية (4).

(3) أنظر M. WEBER, *Economie et société*, op cit, p 219-222.

(4) أنظر G. BALANDIER, *Anthropologie politique*, Quadrige, P.U.F., Paris. 1991, p 40.

أما نحن في هذا البحث فقد إعتمدنا التحديد الفيبييري كما جاء
أعلاه له السياسي، من حيث علاقته بمبدأ السيطرة وبمبدأ القوة⁽⁵⁾. إلا أننا
إعتمدنا المفهوم «الوظائفي» fonctionnaliste للكلمة عند حديثنا عن «المجال
السياسي» كما لخصه جورج بالانديي G.BALANDIER من خلال كتابات
منظري هذه المدرسة : أي جملة الوظائف التي «تؤمن التعاون الداخلي
والذود عن سلامة المجتمع تجاه الأخطار الخارجية ، بحيث تسهم في عملية
البقاء المادي للمجتمع. وتسمح بضبط وتنظيم الخلافات وحلّها»⁽⁶⁾.
وإلى هذه الوظائف يضيف أصحاب هذه المدرسة وظائف إتخاذ القرارات
وتسيير الشؤون العامة.

(5) ن.م. . ص 35.

(6) ن.م. . ص 33-34.

الفصل السابع

حقيقة السلطة المنسوبة إلى الولي

«أفلا ترى أنه لم يزل في كل قطر
وعصر أولياء تذلّ لهم ملوك
الزمان ويعاملونهم بالطاعة
والإذعان،⁽¹⁾»

(1) الراشدي ، إبتسام ، ص 264.

1 - بعض العيّنات عن السلطة المنسوبة إلى الأولياء من طرف الخطاب المناقبي

جاء في أنس الفقير في سياق ترجمة ابن قنفذ جدّه للأّم يوسف بن يعقوب الملاري (ت 764 هـ) أنّه مجرد أن يطلب من بعض أمراء بني حفص بتسريح مسجون ، يقوم الأمير بتسريحه . كل من في السجن بسبب ذلك⁽²⁾، وأنّ نفوذ الأولياء من آل الملاري -والد جدّه أبي يوسف يعقوب بن عمران ت 717 هـ وجدّه للأّم - لدى السلطة الحفصية كان بلغ حدّاً أصبحوا معه مخصصين بلقب السيادة : «ما يكتب إليه أحد من الأمراء الراشدين إلّا ويخصّه بالسيادة»⁽³⁾، علماً بأنّ لقب «السيد» إنّما كان من ألقاب الخلفاء المتحدّرين من عبد المؤمن في حين أنّ «شيخ» اختصّ به الموحّدون في الدولة المؤمّنية .

وجاء في معالم الإيمان أنّ أحد خواص السلطان الحفصي المستنصر (647 - 675 هـ) -من «قواعده»- كان يضرّ شراً لربض أحد أولياء القيروان وهو غيث الحكيمي (ت 684 أو 685 هـ)؛ فلمّا استنجد هذا الأخير بالولي أبي علي سالم القديدي (ت 699 هـ) أرسل في طلب الرجل؛ فلمّا وصل إلى باب الزاوية «نزل عن ظهر جواده ومشى على قدميه حتى وصل إلى الشيخ وتمرّغ على قدميه وقال له: يا سيدي ما حاجتك ومعتقّدك عامل على زيارتك (..) نعم ما تأمرني به بالسمع والطاعة»⁽⁴⁾.

وهذه الرواية تشبه إلى حدّ ما بأبعادها الرمزية الرواية الواردة في مناقب المنوبيّة وذات الطابع الخرافي الواضح، التي تضع وجهها لوجه الوليّة والمستنصر نفسه حيث كانت اشترطت أن يزورها حافي القدمين

(2) أنس ، ص 45 .

(3) ن . م . ، ص 45 و 41 .

(4) معالم IV ، ص 36 .

«فهبط من القصبة حافيا مثل ما قالت له ولما ورد عليها قالت له والله لو جئتنا بنعال في رجلك لقطعنا ظهرك»⁽⁵⁾.

وجاء في معالم الإيمان أنّ «عجون السلطان من أولاد أبي يحيى بن بكر»⁽⁶⁾ بعد ما تمّ طرده من القيروان بفضل كرامة من كرامات الشيخ العبيدلي (ت748 هـ/1347م) يقول: «سَلَمُوا على الشيخ العبيدلي وقولوا له : بلدة أنتَ فيها نزاحمك فيها ؟ »⁽⁷⁾ وكأثنا بسلطة الولي أصبحت في علاقة منافسة مع سلطة السلطان، وفي هذه المنافسة تبدو علاقة القوى لفائدة الولي الذي لا تستطيع السلطة السياسية أن تزاحمه.

كما يروي ابن ناجي أنّ قائدا كان تلقى أمرا بنفي أحد الأولياء المزيّفين، رفض الإنصياع لهذا الأمر وتنفيذه : «لا أفعل، ولعلّه يكون صالحا كما يقول الناس فيدعو عليّ فنهلك [يقصد فأهلك]، فأنا لا نأمر ولا ننهي»⁽⁸⁾.

وأورد ابن ناجي رواية «يولي» بموجبها الجديد (ت 786 هـ/1384م) ثلاثة من تلامذته كلا على مدينة إفريقية وعملها: «أنا نحكم⁽⁹⁾ بينكم، فانت يا أبا بكر⁽¹⁰⁾ وليتك قيادة صفاقس وعملها فقف بمن معك، وانت يا عبد العزيز⁽¹¹⁾ فقد وليتك المهدية وعملها فقف بمن

(5) منال عائشة المنوبية ، ص 19.

(6) والأصح هو أبي يحيى بكر السلطان الحفصي (718-747 هـ).

(7) معالم IV ، ص 128.

(8) ن.م. ، ص 138.

(9) عامية والمقصود «أحكم».

(10) هو أبو بكر القرقروري أحد أولياء صفاقس من ذكرهم مقديش نزهة II ، ص 317-321.

(11) هو أبو فارس عبد العزيز ابن الشيخ عيّاش صاحب زاوية طبلبة ، انظر معالم IV ص.

240-241 ونزهة II ، ص 321.

معك، وأنت يا محمد ابن أبي زيد ⁽¹²⁾ فقد وآيتك قيادة المنستير وعملها
فقف بمن معك، ⁽¹³⁾.

نفس السيناريو نجده في إبتسام الغروس ، حيث ينسب الراشدي
إلى عثمان القرنبالي ⁽¹⁴⁾ (ت 793 هـ) قوله : «أما أنت يا شَوْشَوْ» ⁽¹⁵⁾
فقد أعطيناك تونس تتصرف فيها وتنظر في أمر الناس ، وأنت يا أبا
حوال ⁽¹⁶⁾ ملزم من ملازم الدخلة ⁽¹⁷⁾ أعطيناها لك، ⁽¹⁸⁾. والملفت أن
الراشدي في موضع آخر يذكر أن «القرنبالي قلّد بإذن الله إسمحمد
شوشو» ولاية القطر الإفريقي، ⁽¹⁹⁾ وكأننا بالمؤلف تعمّد استعمال كلمة
الولاية التي تحيل إلى الولاية (تستعمل للوالي) كما تحيل إلى الولاية
(تستعمل للولي) ⁽²⁰⁾. وفي نفس هذا الإطار يندرج استعمال كلمة "الحكم"

(12) هو «الفقيه الصالح أبو عبد الله محمد بن أبي زيد صاحب قصر المنستير أنظر حوله
معالم IV ص 240 و 241 وذكر الزركشي إبنه أبا العباس أحمد (ت 869 هـ) أنظر
تاريخ ، ص 155 ومعالم IV ص 234.

(13) معالم IV ، ص 241.

(14) من الأولياء الذين كان يجلبهم البرزلي صاحب النوازل كما يأتي أدناه دفن بالزلاج بأعلى
جبل الفتح منه (تاريخ ، ص 113) (حول جبل الفتح أنظر جليل II ، ص 200). كان
شيخ أبي عبد الله محمد شَوْشَوْ (إبتسام، ص 231) وقد ذكر الراشدي «تخريبه» ن.م.
، ص 319 و 331-332 وجملته من أخباره ، ص 221-222 .

(15) من الأولياء المعاصرين لابن عروس كان لا يزال حيا سنة 837 هـ (أنظر فهرست ، ص
193) وهو من الأولياء الذين عُرفوا بحال الجذب حسب ما ذكره الرصاع الذي أورده
باسم جَوَّجَوْ (ن.م. ، ص 206) وقد ذكره الراشدي في عدة مواضع ، إبتسام ، ص
217 و 219 و 220 - 225 .

(16) هو أبو العباس أحمد أبو حوال ، ذكره الراشدي في إبتسام ، ص 221 ، لم نقف له على
ترجمة ، وهو من أولياء المئة الثامنة / 14م.

(17) هي شبه جزيرة الرأس الطيب وتسمّى «الدخلة» و «دخلة المعاوين» معالم IV ص 14
هامش (4)

(18) إبتسام، ص 221 - 222.

(19) ن.م. ، ص 231.

(20) أنظر لسانج III ، الط. القديمة ، ص 984 - 988 .

حيث ينسب إلى ابن عروس قوله لأبي عبد الله محمد الزنجاري⁽²¹⁾ :
«أعطيناك الحكم في بلادك نفزاوة»⁽²²⁾ هذا وينسب إلى حفيد
السلطان الحفصي أبي العباس (772 - 796 / 1370 - 1394) روايته عن ابن
عروس أنه كان يفاخر ويقول : «أنا الحاكم بتونس»⁽²³⁾.

وغالبا ما يُنعت الأولياء - ابن عروس وأقرانه - في إبتسام
الغروس بـ «أصحاب البلد» ويتلقَّبون بالسلطنة : «سلطانها سيدي أحمد
بن عروس ونقيبها سيدي أحمد شوشو»⁽²⁴⁾ ، وينسب الراشدي إلى أحد
أصحاب ابن عروس - أبو الحسن النفاتي - قوله لأبي عبد الله محمد
الزنجاري النفزاوي⁽²⁵⁾ : «أنت سلطان موضعك ولو كان فيك ربح ما
بعثني الشيخ [ابن عروس]»⁽²⁶⁾ ، بحيث تصبح كلمة السلطان في الخطاب
المناقبي حكرا على الولي وخاصة به وتحيل إليه : «إنّ الشيخ هو السلطان
يريد سيدي أحمد بن عروس» ، «إحملوا الماء إلى الزاوية فإنّ
السلطان عنده الحركة يريد سيدي أحمد بن عروس» ، «جئت من عند
السلطان (..) فعلمت أنّ مراده سيدي أحمد ابن عروس»⁽²⁷⁾.

حتى «سلطة» تعيين القضاة وأهل الفتيا وعزلهم، تنسبها كتب
المناقب للأولياء فقد وضع الراشدي في فم قاضي الجماعة آنذاك بتونس

(21) هو أبو عبد الله محمد الزنجاري النفزاوي من المعاصرين لأحمد ابن عروس ومن كبار
أصحابه ، انظر إبتسام ، ص 217 ، كان مذهبه جواز السماع بشروطه ورجحنا أنه
كان يرأس «حزب» المدافعين عن ابن عروس وهو ما يستفاد من كلام الرصاع ، فهرست ،
ص 199.

(22) إبتسام ، ص 410.

(23) ن.م. ، ص 237.

(24) إبتسام ، ص 217.

(25) هو نفس المذكور أعلاه.

(26) إبتسام ، ص 216.

(27) انظر ن.م. ، على التوالي ص 218 و 225 - 226.

أبي عبد الله محمد القلجاني⁽²⁸⁾ هذا القول : «ابن عروس» هو الذي ولّاني القضاء والفتيا.. حيث كان رآه في النوم وقال له : يا قاضي المسلمين يا مفتي المسلمين، وضّمه إليه . وبعد هذه الرؤية تولّى القضاء والفتيا.⁽²⁹⁾

ولإظهار مدى ما كان لابن عروس من سلطة ونفوذ يقول الراشدي شارحا : «وما كان أحد يرى ذلك ولا يظنّ وقوعه لتصعّب [أي لصعوبة] عزل قاضي الجماعة بحاضرة تونس وتأبى ملوكهم عن ذلك لكن غلب سرّ الشيخ وتصريفه»⁽³⁰⁾.

هذا ولا يقتصر النفوذ المنسوب في الأدب المناقبي إلى الأولياء على الخاصة بحيث توصف أيضا سلطتهم ومنزلتهم لدى العامة وطاعتها لهم. جاء في إبتسام الغروس عن أحد أولياء طرابلس، أبو محمد عبد الكريم بن محمد النفاتي من المعاصرين لابن عروس، «له بطرابلس وسائر عملها الكلمة المطاعة والمنزلة»⁽³¹⁾، أمّا في صفاقس فكان نفوذ علي الكراي «أبي بغيلة» ، وهو أيضا من المعاصرين لابن عروس، كبيرا عند الناس وتواصل حتّى بعد موته وجلس ابنه عمر الكراي في زاوية أبيه⁽³²⁾، حيث ينسب مقديش إليه نجدة السلطان الحفصي عندما أراد

(28) قدّم أبوه لقضاء الجماعة سنة 858 هـ (تاريخ ، ص 149) وهو يتحدّر من عائلة شغل عديد أفرادها خطة القضاء بتونس في العهد الحفصي وهم آل القلجاني أو القلشاني كما جاء في نيل الإبتهاج، ص 77 - 78، لا سيما أبوه عمر بن محمد بن عبد الله (ت 847 هـ) أنظر تاريخ، ص 115 و 135 و 141 و 149، وم.حسن المدينة والبادية، الم.الم.، ج II، ص 722-723 وم. محفوظ، تراجم ج IV ، ص 104-106.

(29) إبتسام ، ص 468.

(30) ن.م. ، ص 494.

(31) ن.م. ، ص 229.

(32) أنظر نزهة II ، ص 334 .

دخول الحامة فاستعصت عليه⁽³³⁾؛ لما عجز (..) عن الحامة أتى إلى الشيخ سيدي عمر واستنجده، فقبل أهل الحامة الدخول في طاعة السلطان بعد طول تمرد، إكرامًا للولي،⁽³⁴⁾.

إلى أي حدّ يمكن للمؤرخ أن يقارب بين هذه الصورة وتلك التي نقلها لنا ابن قنفذ (ت 810 هـ) في سياق ترجمته لأبي علي الرجرجاني من أولياء المغرب الأقصى ومن المعاصرين لصاحب الأنس⁽³⁵⁾، قال ابن قنفذ : « (..) ويمثّل السلطان ما يأمره به من أفعال البرّ . وسعى في هذا الزمان في تغيير المنكر بنفسه وأقام الحدّ على من يرى أنّه لا يحسن عليه بذلك وظهر في ذلك ظهورا تاما ، ويسرّ الله له في هذه المطالب وأعانه العامة والخاصة بحيث لو قال : « هذا اقتلوه ! » لقتل قبل تمام الكلام . وتفقد أمر القضاة وأصحاب الأحباس وغير على من لم يصلح وسارت الخاصة والعامة تحت طاعته لا بالتزام أمر ولا مخافة شرّ وإنما خاف الله (..) فخاف منه كلّ شيء ».⁽³⁶⁾

و لن تبدو هذه الصورة قريبة من تلك التي ترسمها مصادرها بالنسبة لأولياء إفريقية في نفس الفترة إلّا أنّنا نلفت إلى الاختلاف في المحيط السياسي وفي الإطار التاريخي الذي اندرجت فيه كل من تجربتي الولاية في إفريقية وفي المغرب الأقصى والذي طبع كلاً من التجربتين بطابع خاص ؛ بما يدفعنا إلى توخّي الحذر لا سيما وأنّ السلطة السياسية كانت تحوّلت إلى رهان وهدف بالنسبة للحركة الصوفية بالمغرب الأقصى

(33) هو الحسن (932-950هـ/1526-1543 م) انظر H. R IDRIS , "Hafsides ", *op cit*

p 71 , الذي يذكر نزاعه مع عرفة الشابي ابن أحمد ابن مخلوف والطريقة الشاذلية بالقيروان . ربما إلى هذا النزاع يشير مقديش بما قد يفسّر لجوء السلطان الحفصي إلى وساطة الولي وتجارب أهل الحامة مع هذا الأخير .

(34) نزهة II ، ص 336.

(35) كان لا يزال حيّا عند تأليف هذا الأخير، انظر أنس ، ص 77.

(36) أنس ، ص 79.

أو أقله لشرائح منها إبتداء من نهاية المئة السابعة هـ/13م وبداية الثامنة هـ/14م⁽³⁷⁾ وقد تكون الصورة التي رصدها ابن قنفذ صدق لهذه المسألة.

2- سلطة الأولياء وأدوات النقد التاريخي

هل أن معالم هذه الصورة التي رسمتها كتب التراجم والمناقب لسلطة الولي بإفريقية خاصة إبتداء من المئة الثامنة هـ تمت إلى الحقيقة التاريخية بشيء أم أنها كلها من نسج الخيال، تدرج في إطار آليات ومقومات الخطاب المناقبي؟ لا سيما عندما يكون الخبر من النوع الذي يحط من شأن قاض أو ممثل للسلطة أو السلطان نفسه ويظهر الولي بمظهر المتفوق عليهم جميعا؟ أم أن حدا أدنى من التأني ومن المسافة النقدية مع الخبر أو المنقبة المنقولة أو المروية⁽³⁸⁾ طبع هذه الكتب التي ينتمي واضعوها إلى الفئة المثقفة من قضاة وفقهاء؟

كما أن هذين الصنفين لم ينفردا دون غيرهما من المصادر في نقل هذه الأخبار، فهناك أيضا كتب التاريخ وكتب الرحلة وحتى كتب الفقه والتفسير⁽³⁹⁾، بحيث يصبح تنوع المصادر التي أوردت هذا النوع من الأخبار حول سلطة الأولياء ونفوذهم مؤشرا في حد ذاته على الحقيقة التاريخية لهذه الروايات وإن قد تحمل في بعض الأحيان وفي بعض جوانبها طابع المبالغة والشطط.

إن مصادرها تكاد لا تستثني ميدانا من ميادين الحياة الاجتماعية إلا وتدخل فيه الولي، ومارس فيه تأثيره وكان فيه صاحب سلطة تظهرها بعض المصادر في علاقة منافسة مع سلطة الحكم وكأئنا بالفعل أمام

(37) أنظر H. FERHAT, *Le Maghreb aux Xlle et XIIIe s.*, op cit, p 22.

(38) أنظر مثلا معالم IV، ص 98 في نقد ابن ناجي لما رواه العواني وراجع الفصل الأول من هذا الكتاب الفقرة الخاصة بالمصادر.

(39) أنظر تقديمنا لهذه المصادر في نفس الفصل.

إشكالية من سيجسد «السياسي» في المجتمع الحفصي هل هي السلطة السياسية أم هل هم الأولياء لما ينسب إليهم من سلطة ومن تدخل فعال ومن تأثير في كل مجالات الحياة العامة - علاوة على الخاصة - وعلى مختلف الأصعدة، السياسي منها والاقتصادي والاجتماعي والديني والتربوي والعمراني .

يذكر ابن ناجي أن أحد سكان القيروان كان كتب للسلطان في شأن الولي أبي إسحاق إبراهيم بن عبد السلام بن عبد الغالب المسراتي(ت 704هـ/1304 م) ⁽⁴⁰⁾ يقول : «إبن غلاب لا يريد أن يكون في القيروان إلا شيخها، ويستقل بها ، والسلطنة عقيمة» ⁽⁴¹⁾.

نستعرض الآن مختلف هذه الميادين محاولين تسليط أدوات النقد التاريخي على هذه الروايات .

أ - في المجال «السياسي»

لقد تحدثت المصادر عن سلسلة من التدخلات نسبتها إلى الأولياء يمكن إدراجها في خانة «السياسي» بالمعنى الذي ذكرناه في مقدمة هذا الباب. نتناولها بالتحليل على النحو التالي :

- مسألة الجهاد

إنّ هذه المسألة تكتسي أهمية قصوى في ظلّ الظروف السياسية التي عرفتتها إفريقية وسائر بلاد المغرب الإسلامي في تلك الفترة والتميزة بتفاقم هجومات الممالك المسيحية ، وكنا أشرنا إلى عمق الصدى الذي كانت تخلفه أخبار المعارك التي كان يخوضها المسلمون في الأندلس لدى

(40) أنظر ترجمته في معالم IV ، ص 91 - 95.

(41) ن . م . ، ص 93.

الخاصة والعامة في مدينة مثل بجاية في المئة السابعة هـ/13م⁽⁴²⁾، وإلى عملية الربط بين أي انتصار تحققه جيوش المسلمين وكرامات الأولياء ليس فقط في الخيال الجماعي بل لدى أفراد من النخبة المثقفة مثل القاضي الغبريني مثلاً صاحب عنوان الدراية⁽⁴³⁾.

من هنا تكتسي الروايات حول مشاركة الأولياء في الجهاد أهمية مثالية بوصفهم قدوة ومثالا يحتذى ، في وقت إحتاجت فيه دول المغرب الإسلامي إلى تجييش الحماس الديني عند العامة وحضّ الناس على المراقبة والجهاد دفاعاً عن الثغور والموانئ . كما أنّ ظاهرة اعتقاد الأولياء كانت هي الأخرى موظفة لمكافحة ظواهر الخوف والخنوع والاستسلام، بواسطة نشر الروايات التي تضع وجهها لوجه بركة الولي وخطر العدوان الخارجي، وزوال هذا بتلك .

أمّا دور الولي المجتّيش للحماس الديني أي دوره «التعبيني» ، فنراه في هذه الرواية لابن ناجي حول خروج أبي علي سالم القديدي (ت 699 هـ/1299م) لمواجهة إنزال نصراني في ثغر المهدية «ففرع في جمع كبير من أهل القيروان وبني جرير وغيرهما للجهاد (...) فنزل الشيخ بقراضة إلى أن اجتمع عليه خلق كثير ثم نهض بهم إلى مقاتلة العدو»⁽⁴⁴⁾.

كما نرى نفس هذا الدور في رواية أخرى لابن ناجي تجمع هذه المرة أبا علي سالم القديدي وتلميذه أبا علي عمار في ذكر جهادهما «في جمع كثير من الناس» سنة 668 هـ/1269م عند هجوم الملك لويس التاسع قائد الحملة الصليبية الثامنة على إفريقية : «فلما وصلوا إلى قرب تونس ، نزلوا بأريانة وضربوا خيامهم ، فكانوا يمشون كل يوم منها

(42) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب .

(43) عنوان ، ص 81.

(44) معالم IV ، ص 69.

للجهاد إلى أن انقضت المقاتلة بين المسلمين والنصارى ، ووقع الصلح بينهم وبين المستنصر بالله [647 - 675 هـ/ 1249 - 1277م]، (45).

أمّا في الرواية التالية فيظهر الدور المعبّئ لكن أيضا وفي نفس الوقت المطمئن لتدخل الولي والذي سيتحوّل من خلاله الخطاب المناقبي من خطاب على الجهاد والحض عليه وحثّ الناس لخوضه ، إلى خطاب على الولاية بحيث ستصبح إحدى الوظائف الأساسية المنسوبة إلى الولاية والأولياء هي درء الأخطار وحراسة المدن والحواضر . يروي ابن ناجي «خروج، ثلاثة من الأولياء : أبو علي سالم القديدي (ت 1299/699) وأبو عبد الله محمد الرباوي (ت 699 هـ) (46) وأبو إسحاق إبراهيم بن عبد الغالب (ت 704 هـ/ 1304م) (47) لمواجهة نزول نصراني في سوسة وكان «إشتدّ خوف أهلها من ذلك (..) فسمع الناس بخروجهم فاجتمع عليهم خلق كثير من أهل القيروان وأنظارها (..) فاطمأن أهل البلد بذلك»، أي بوصول الأولياء والحشد المرافق لهم؛ أمّا الخطر النصراني فكفى الله مؤنته وطمأن المسلمين منه، ولا يذكر ابن ناجي وقوع معركة أو جهاد فعليّ ، بل يروي لنا تنظيم مجلس للذكر قام به القديدي والرباوي ثم انصرفا ، ولم ينزل الله بعد ذلك سوءا، (48). بحيث وقع هنا تحوّل : الولاية لا تواجه الخطر الخارجي بل هي تلغيه ، وهذه بالذات هي الوظيفة التي سيطلب منها أكثر فأكثر الإضطلاع بها : إلغاء إمكان وقوع الخطر، بواسطة بركة الأولياء.

بحيث أن يكون هذا الولي أو ذاك ممّن مارس فرديّا أو على صعيد شخصي الجهاد أو شارك فيه كـ «الشيخ الصالح الولي، أبي زكرياء

(45) معالم IV، ص 25 - 26.

(46) من أولياء القيروان أنظر ترجمته في معالم IV، ص 43 - 49.

(47) من أولياء القيروان أنظر ترجمته في معالم IV، ص 91 - 95.

(48) معالم IV، ص 59.

ابن الأجبّاري⁽⁴⁹⁾ الذي لقيه أبو يوسف الدهماني (ت 621 هـ / 1224م) في المهديّة في «وقعة الجمعة المشهورة»⁽⁵⁰⁾، فليس في الأمر من طرافة حيث يمكن اعتباره إمتداداً لتقليد المِرابطة الذي سبق ذكره والذي عرف نوعاً من إعادة التنشيط في الفترة الحفصية⁽⁵¹⁾، إلا أنّ الأهمّ بالنسبة لموضوع هذا الكتاب هو الكيفية التي تمّ بها توظيف الولاية في علاقتها بالجهاد ضدّ الهجومات الخارجية وجدليّة هذا التوظيف.

- الولي حامي البلاد والمؤتمن عليها

إنّ إبراز صورة الولي حامي البلاد وحارسها والمؤتمن عليها إزاء أيّ خطر خارجي يتهدّد بها سيصبح أحد ثوابت الخطاب المناقبي وأحد المقوّمات الأساسيّة للنموذج الولائي الذي سيعمل هذا الخطاب على الترويج له.

روايتان تجسّدان هذا الدور وكتاهما تتمحوران حول حدث تاريخي واحد: دخول أبي الحسن المريني إفريقية سنة 747 هـ / 1346م⁽⁵²⁾، والنصّان متشابهان إلى حدّ ما في بُنيتهما :

- ففي نصّ ابن قنفذ نرى الولي أبا هادي مصباح (ت 747 هـ) وهو من إخوان الشيخ الملاّري ، يطلب من هذا الأخير أن «يتحرّك معه» إلى هذا السلطان وإيلتعاونها في الكلام معه ليرجع عن هذه البلاد، إلّا أنّ الملاّري يرفض خشية أن يفشل مسعاها ويقول السلطان «لا»، فقال

(49) من الأولياء المعاصرين للدهماني، لم نقف له على ترجمة.

(50) معالم III، ص 215، لا نتصوّر أنّ المقصود هو وقعة العاشر من محرّم 555 هـ / 21 جانفي 1160 (أنظر تاريخ، ص 11 - 12 و BRUNSCHWIG, Berberie, I, p 5) ضد الإحتلال النورمندي للمهديّة حيث كان الدهماني في السادسة من عمره أنظر معالم III، ص 229.

(51) أنظر الفصل III و الفصل XIV، من هذا الكتاب.

(52) أنظر تاريخ، ص 81 - 82.

أبو هادي : «إذا قال لنا: لا، نقول له نحن لا،»⁽⁵³⁾ وفي نصّ ابن ناجي يتوجّه العبيدلي (ت 748 هـ) إلى صديقه الفقيه الرّمّاح بطلب أن يتركه يخطب في موضعه، «حتى أسمعه [السلطان أبي الحسن] ما يلزمه، فأبى الرّمّاح عليه ذلك، طلباً للهدنة،»⁽⁵⁴⁾.

أمّا بقية نصّ ابن قنفذ ونهايته أي الربط بين دخول أبي هادي مصباح خلوته ولغط الناس في أنه متوجّه إلى الله في السلطان المذكور، وما آلت إليه حملة المريني على إفريقية من أحداث اضطرتّه إلى الخروج منها⁽⁵⁵⁾، فهما أقرب إلى الخطاب المناقبي، ويجسّدان في نفس الوقت إحدى أهمّ آليات السيطرة الكاريزماتية للولي: الدعاء، كما سنراه بعد حين.

نفس هذا الدور - دور الولي المؤتمن على حماية البلاد والدفاع عنها - نجده في رواية أخرى لابن ناجي، حيث يروي صاحب المعالم أنّ الشيخ صالح الصدفي⁽⁵⁶⁾ سأل الشيخ يعقوب الزغبّي⁽⁵⁷⁾ عندما «خرّك السلطان أحمد [أبو العباس] قسنطينة على إفريقية،»⁽⁵⁸⁾ «هذا السلطان سنتركه يدخل إفريقية أو نردّه، فتركه يدخلها»⁽⁵⁹⁾.

- الولي كمصدر مشروعية

إنّ ما سنذكره في هذه الفقرة وفي الفقرة الموالية من روايتين يختلف شيئاً ما عمّا أوردناه أعلاه من أخبار أوّلاً من حيث طبيعة المصادر

(53) أنس، ص 51.

(54) معالم IV، ص 124.

(55) تاريخ، ص 89 - 90.

(56) من أولياء القيروان أنظر ترجمته في معالم IV، ص 171 - 181.

(57) من أولياء القيروان أنظر ترجمته في معالم IV، ص 166 - 171.

(58) سنة 772 هـ أنظر تاريخ، ص 106.

(59) معالم IV، ص 181.

- كتب تاريخ - وثانيا من حيث طبيعة علاقة الأولياء بالسياسي»
وبالسلطة السياسية بالذات :

- الرواية الأولى هي لابن قنفذ في الفارسية : «(..) وكان
الدعي⁽⁶⁰⁾ يتظاهر بمعرفة رجال من الصالحين كالمرجاني والزبيدي
والخلاسي⁽⁶¹⁾ وغيرهم»⁽⁶²⁾.

ولقد وقفنا في مناقب أبي عبد الله محمد المغربي (ت 689/
1290) من أولياء تونس، على نفس الخبر تقريبا لكن مع إضافة المغربي
إلى قائمة الصالحين الذين استدعاهم الدعي وتغيب الخلاسي
منها⁽⁶³⁾.

إنّ ورود هذا الخبر في مصدرين مختلفين من شأنه أن يضيف عليه
مصادقية ويؤكد اضطلاع الأولياء في المئة السابعة هـ/13 م بدور توفير
الضمانة الأخلاقية والمشروعية للسلطة السياسية، تلك المشروعية التي
كان الدعي بأمس الحاجة إليها⁽⁶⁴⁾ ولا شك أنّ ما أصدره من أوامر
سنة 682 هـ/1283 م بقطع الخمر وهدم الفندق الذي كانت تباع فيه وبناء
جامع للخطبة في موضعه⁽⁶⁵⁾، يندرج ضمن إطار البحث عن
مشروعية.

وتذكر مناقب المغربي اتهامه من طرف الدعي بمناصرة الأمير أبي
حفص عمر ابن الأمير أي زكرياء⁽⁶⁶⁾، وجهت لي لتعاقبني على أنّي

(60) هو أحمد بن مرزوق بن أبي عمارة السيلي حكم إفريقية سنة وخمسة أشهر وسبعة
وعشرين يوماً، (681-683هـ) انظر تاريخ، ص 46-48، دولة الدعي..

(61) سمّاه العبدري، الخلاصي،، انظر ص 42، الهامش 53.

(62) الفارسية، ص 144.

(63) (م) 18441، ص 116.

(64) انظر الزركشي وظروف تربع الدعي على عرش إفريقية ووصفه لحكمه كمسلسل دام،
تاريخ، ص 46 - 48.

(65) ن.م.، ص 47 - 48.

(66) انظر تاريخ، ص 48 - 49 حول ظروف فرار هذا الأمير و التجائه إلى قلعة سنان
ومبايعته ودخوله تونس ونهاية دولة الدعي.

وجهت لأبي حفص أحرّضه وأعينه وأشاركه في سلطانيته على ما أغراك
إبن ياسين⁽⁶⁷⁾ والجدير بالذكر أننا وقفنا على نفس هذه التهمة ، لكن
موجهة من طرف الدعي إلى شيخ دولته إبن ياسين في تاريخ الزركشي :
«سمع عنه أنه كتب للأمير أبي حفص عمر أنه يريد الفرار به»⁽⁶⁸⁾
فقبض عليه سنة 683هـ/1284 م وقتل .

مهما يكن من أمر إن استعمال السلطة السياسية وذلك منذ المنة
السابعة هـ/ 13م لنفوذ الأولياء ورصيدهم الشعبي والأخلاقي والروحي
في إطار البحث عن مشروعية يمكن اعتباره عنصراً جديداً ؛ ونحن
نتساءل إلى أي حدّ لعب التصوّف والولاية تاريخياً دور واهب
المشروعية للدولة الحفصية بحيث خلافاً للدولة الموحدية التي كانت تستند
إلى مشروعية تجسدها حركة المهدي ابن تومرت وعقيدته⁽⁶⁹⁾، فإنّ
الدول المغربية التي انبثقت من رحم الدولة الموحدية ، ومنها الدولة
الحفصية ، أصبحت بحاجة إلى مشروعية تستند عليها وقد يكون إعلان
المستنصر نفسه أميراً للمؤمنين سنة 650 هـ/1252م⁽⁷⁰⁾ مظهراً من مظاهر
البحث عن هذه المشروعية .

(67) مناقب أبي عبد الله محمد المغربي (م) 18441 ، ص 118 ، أمّا إبن ياسين (وليس
أبو ياسين كما جاء في المخطوط) فهو أبو عمران إبن ياسين شيخ دولة الدعي (تاريخ ،
ص 47).

(68) . تاريخ ، ص 49 .

(69) والتي لعب فيها هي الأخرى فكر أبي حامد الغزالي دوراً هاماً.
انظر A. DEMEERSMAN, "Le Maghreb a-t-il une marque ghazalienne",
IBLA, 1958, n° 82, pp 109-116.

حول فكر المهدي ابن تومرت وعقيدته وأشكال التمفصل بين الديني والسياسي، انظر :
L. AMRI, *Pour une sociologie des ruptures. La tribu au Maghreb médiéval*, F.S.H.S.,
Université de Tunis I, 1997, Série Sociologie : 2è, vol. VI, p 119 - 132.

(70) أنظر تاريخ . ص 33 .

هل هذا الافتراض يمكن أن يفسّر ولو جزئياً سياسة الدولة الحفصية تجاه الصوفية والأولياء والسعي إلى كسب ودّهم ومرضاتهم وتوظيف الولاية لأهداف وتحركات سياسية محدّدة ؟ حيث طُلب زمن المستنصر (647 - 675 هـ) وعندما وقع هذا الأخير صلحاً مع الصليبيين ، عام نزول الإفرنسي على تونس،⁽⁷¹⁾ أن يكون من جملة الشهود على أنّ الصلح المبرم ، صلاح وسداد في حقّ المسلمين، الفقيه العابد أبو القاسم أحمد بن عثمان القيسي (ت حوالي 675 هـ) . إلّا أنّ هذا الأخير إمتنع عن الشهادة كما كان إمتنع عن لقاء المستنصر، حيث كان من المنقبضين عن السلطان⁽⁷²⁾.

- الولي كحكم بين شرائع متناحرة في الدولة

أمّا الرواية الثانية فهي ما ورد في كلّ من الفارسية لابن قنفذ، و - نقلاً عنها⁽⁷³⁾ - في تاريخ الزركشي ، مع بعض التفاصيل الإضافية ، حول تحكيم الولي المرجاني في الخلاف الذي نشب بين السلطان أبي حفص عمر (683 - 694 هـ) والموحدين حول ولي العهد حيث أنكر الموحدون على السلطان تعيينه ابنه عبد الله ، لصغر سنّه ، فبعث أبو حفص إلى الشيخ العارف أبي محمد عبد الله المرجاني وتحدّث معه في ذلك ووقع الاتفاق على الأمير أبي عبد الله محمد ابن الواصل بن المستنصر وأخرج للشيخ أبي محمد فبرك عليه ودعا له وقال : ، فيه البركة إن

(71) وقع الصلح بين المستنصر والصليبيين على دفع ألف قنطار من الفضة، وذلك في 24 من ربيع الأول من سنة 669 هـ) بعد حصار دام ثلاث أشهر ونصف شهر، الفارسية ، ص 132.

(72) عنوان ، ص 118 و 116.

(73) حيث كان الفراغ من الفارسية في أوائل عام 806 هـ بقسنطينة (انظر الفارسية ص 200) في حين أن تاريخ الزركشي يتمادى إلى سنة 882 هـ وهو تاريخ آخر حدث يرويه صاحبه . انظر الفقرة الخاصة بالمصادر في الفصل الأول من هذا الكتاب.

شاء الله،⁽⁷⁴⁾ ويعقب ابن الشّماع في أدلّته حول استباب الأحوال في زمن ولايته بفضل بركة الشيخ المرجاني⁽⁷⁵⁾. أمّا رواية الزركشي فهي تقريباً نفس ما ذكره ابن قنفذ مع زيادة بعض التفاصيل، علماً بأنّه ينسب إلى المرجاني دوراً مباشراً في تعيين ابن الواثق، كما نراه يستعمل تعبير «المفاوضة» لوصف طبيعة مسعى السلطان: «فلما فاضه السلطان في شأن العهد وقصّ عليه نكير الموحّدين لولده، أشار عليه الشيخ بصرف العهد إلى محمد بن الواثق فقبل إشارته ووقع الاتفاق على ذلك»⁽⁷⁶⁾.

إنّ لجوء السلطان إلى تحكيم الولي يحمل دلالات هامة بالنسبة لطبيعة دور الأولياء في نهاية المئة السابعة هـ/13م بإفريقية ولعلاقة الحكم بهم.

وإنّ استعانة السلطان بالولي على شيوخ الدولة من الموحّدين، تحمل هي الأخرى دلالات هامة. هل هي ترسم معالم بداية تحوّل من مشروعية إلى مشروعية: المشروعية الأولى «القديمة» الموروثة عن العهد الموحّدي، والمشروعية الجديدة المتمثلة في الأولياء كقوة صاعدة، علماً بأنّ نفوذ الشيوخ الموحّدين كان لا يزال قوياً لا سيما مع ابن تافراجين في دولة أبي يحيى أبي بكر (718 - 747 هـ).

- الولي كوسيط «ديپلوماسي»

أمّا دور الولي كوسيط «ديپلوماسي»، ومبعوث سلطاني للأخذ في الصلح بين دولة بني حفص ونظيراتها فتبينه من خلال عدّة روايات إحداها لابن بطوطة في رحلته حيث لقي عند وصوله إلى مدينة تلمسان «رسولي ملك إفريقية السلطان أبي يحيى (..) وهما قاضي الأنكحة

(74) الفارسية، ص 152.

(75) الأدلة تحقيق الكعّاك، ص 95.

(76) تاريخ، ص 53 - 54.

بمدينة تونس أبو عبد الله محمد أبي بكر بن علي بن إبراهيم النفزاوي ،
والشيخ الصالح أبو عبد الله محمد بن الحسين بن عبد الله القرشي
الزبيدي⁽⁷⁷⁾ (..) وهو أحد الفضلاء وفاته عام أربعين،⁽⁷⁸⁾ أما صاحب
تلمسان آنذاك فهو أبو تاشفين عبد الرحمن (..) ابن غمراسن ابن زيّان ،
بحيث يتّضح من خلال شهادة ابن بطوطة أن أبا يحيى أبا بكر كان حاول
قبل أن يلجأ إلى أبي سعيد المريني مستنجدا به على أبي تاشفين⁽⁷⁹⁾، أن
يوسّط من يسعى في الصلح بينه وبين صاحب تلمسان . أما الرواية
الثانية فهي لابن قنفذ يتحدث فيها عن مهمة صلح أخرى كان كلّف بها
السلطان أبو يحيى أبو بكر الولي يوسف بن يعقوب الملاري جد
صاحب الأنس للأم (ت 764 هـ/1362 م) «كلّفني السلطان أمير
المؤمنين أبو يحيى أبو بكر [718-747 هـ/1318-1346 م] أن آخذ في
الصلح بينه وبين أبي حمو صاحب تلمسان»⁽⁸⁰⁾، ونحن لم نقف على
تاريخ هذه الوساطة.

أما الرواية الثالثة فهي للزركشي وتروي وساطة وفد ثلاثي مكون
من ولي وفقه وأمير، لدى السلطان الحفصي أبي عمرو عثمان لكي
يكفّ عن تلمسان مقابل عقد البيعة له عن صاحبها ودخوله تحت طاعته
ونظره : «ثمّ عزم على الوصول إلى تلمسان فقدم عليه الشيخ الورع
الصالح أبو العباس أحمد ابن الحسن ، والفقيه العالم أبو عبد الله محمد بن
أحمد ابن الشيخ الفقيه قاسم العقباني ، وأبو الحسن علي بن حمو ابن
أبي تاشفين خال الأمير محمد المذكور، بعقد شهود على صاحب تلمسان
بأنّ جميع ما يفعلونه جائز عليه فتراموا على المولى السلطان في الكف

(77) ذكره المقرئ في نفح الطيب ج V 239 - 240 ، وابن خلدون في تعريفيه ص 14 و
التبكتي في نيل الإبتهاج ، ص 237 ، وهو ينتمي إلى بيت عريق في الولاية سبق
ذكره مرارا .

(78) رحلة بط ، ص 15 .

(79) أنظر تاريخ ، ص 68 .

(80) أنس ، ص 53 .

عن البلد على أن يلتزموا له بالبيعة عن صاحبها ويدخل تحت طاعته ونظره ، فقبل إنابتهم ولم يحرم إجابتهم، فعقدوا على أنفسهم عقداً بالبيعة وانصرفوا إلى بلدهم،⁽⁸¹⁾ أما تاريخ وقوع هذه الوساطة فهو سنة 866-867/1461-1462 م حسب رواية الزركشي . إن وقوع هذه الوساطة بتلمسان يدلّ على اضطلاع الأولياء في المغرب الأوسط أيضاً بنفس دور الشفاعة والوساطة كما بإفريقية، وإن مشاركة فقيه أيضاً في الوفد إلى جانب الولي تؤكد بالنسبة للمغرب الأوسط جدلية التعاون والتنافس بين الفقهاء والأولياء التي نعاينها بإفريقية في نفس الفترة⁽⁸²⁾.

- الولي كشفيع للناس لدى السلطة السياسية وكوسيط بينهم وبينها

تبيّن هذا الدور من رواية للزركشي تتعلّق بوساطة «صلحاء» طرابلس لدى السلطان الحفصي أبي فارس عبد العزيز عند حصاره للمدينة سنة 803 هـ/1400 م : «إلى أن تمكنّ منها برغبة أهلها على يد صلحائها»⁽⁸³⁾.

هذا ووقف ابن قنفذ عند سياحته بالمغرب الأقصى (759-778 هـ) على تدخل الصالحة المغربية عزيزة السكسوية لدى صاحب مراكش عامر بن محمد الهنتاتي لكفّه عن حصار السكسوي «وكان في جيش صحيح يزيد على ستة آلاف (..) وكان قاصداً لحصار السكسوي في جبله ليدخل تحت طاعته (..) فأمرته بالرجوع وألّمت له طاعة السكسوي. فرجع وجاءه كتابه بخدمته وطاعته»⁽⁸⁴⁾.. إن هذه الرواية تدلّ على تزامن هذه الظواهر في مختلف بلاد المغرب الإسلامي و على

(81) تاريخ ، ص 153.

(82) انظر الفصل XII من هذا الكتاب.

(83) تاريخ ، ص 120.

(84) أنس ، ص 87.

مدى النفوذ الذي أصبح يضطلع به الأولياء لدى السلطة السياسية في كل منها ، وطبيعة الدور-دور الشفيح والوسيط والضامن لطاعة العامة- الذي أصبحوا يمارسونه.

- دور الولي في مواجهة الفتن

وأخيراً تتبين من خلال عدة روايات الدور «السياسي» للولي في مواجهة فتنة بين بلدين متخاصمتين ، فقد روى ابن ناجي تدخل أبي علي سالم القديدي (ت 699 هـ/1299م) ومعه الفقيه أبي زيد عبد الرحمن الأجمي لمواجهة «الفتنة» التي وقعت بين بلدي عروة وملول من عمل المهدي⁽⁸⁵⁾. كما يروي صاحب المعالم تدخل الجديدي (ت 786 هـ/1384م) في «الفتنة» التي وقعت بين بلدي البقالطة وطبلبة⁽⁸⁶⁾، «فمشى الشيخ الجديدي يصلح بينهم وسمع شيوخ الساحل به، فاجتمعوا معه»⁽⁸⁷⁾.

نفس هذا الدور كان عاينه ابن قنفذ بالمغرب الأقصى خلال سياحته (778-759 هـ) عند ذكر أخبار عزيزة السكسوية «وهي متوجهة في صلح بين فنتين عظيمتين»⁽⁸⁸⁾.

ب - الولي والأمن الاقتصادي للمجتمع

لقد وقفنا على عديد العيّنات في مصادر الفترة عن دور الأولياء في حراسة القوافل التجارية، والإشراف على عمليات توزيع المياه، والتدخل لدى السلطان لإعفاء الناس من المكوس ورفع المظالم الجبائية عنهم، والخفر في المواشي والزرع وحمايته من أية إذاية أو إعتداء، تبيناً

(85) معالم IV ، ص 63-64.

(86) من عمل المهدي، معالم IV ، ص 240.

(87) معالم IV ، ص 232.

(88) أنس ، ص 86.

من خلالها مدى حيوية تدخّل الأولياء على هذا الصعيد وتشعب دورهم وتنوعه.

أورد مقديش أنّ قافلة كانت متّجهة من القيروان إلى المحرس محمّلة نحاسا وجلدا⁽⁸⁹⁾، كان العبيدلي (ت 748هـ/1347 م) «غفيراها» : «كيف تأخذون قفلا [أي قافلة] وأنا غفيرة»⁽⁹⁰⁾.

لقد أشاعت كتب التراجم والمناقب سلسلة كرامات متصلة بهذا النشاط الذي مارسه الأولياء ، وكفيلة بتغذية هذا الاعتقاد وردع كل من تحدّثه نفسه بمهاجمة قافلة يرافقها ولي . نذكر على سبيل المثال رواية لابن ناجي حول مصير غازية من الأعراب هاجمت قافلة تنقل التمر وغيره من الجريد نحو القيروان كانت في حمى الولي أبي محمد عبد الناظر الماطوسي (ت 766 هـ)⁽⁹¹⁾.

أورد التجاني في رحلته (من 706 هـ/1306 م إلى 708 هـ/1308 م) عند اجتيازه على توزر كيفية إئتمان «ذوي الصلاح» على تقسيم المياه : «(..) وتتفرّع عن كل جدول (..) مذائب يقسمونها بينهم على أملاك لهم مقرّرة مقاسم من المياه معروفة ، ولهم على قسمها أمناء من ذوي الصلاح فيهم يقسمونها على الساعات من النهار والليل بحساب لهم في ذلك معروف، وأمر مقررّ مألوف»⁽⁹²⁾.

في ترجمته لأبي اسحاق إبراهيم المسراتي (ت 704 هـ) ذكر ابن ناجي تدخّل هذا الولي مرتّين لإعفاء الناس من مكوس ومظالم جبائيّة ،

(89) سبق وأشرنا إلى الفائدة التي يمكن للمؤرّخ أن يجنيها من كتب التراجم والمناقب بالنسبة للتاريخ الإقتصادي والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي (هنا التجارة الداخلية ومسالكها) أنظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(90) نزّهة II ، ص 313.

(91) ، فأعفى الله بصرهم عنا ، معالم IV ، ص 164.

(92) رحلة ، ص 157.

مرة في القيروان نفسها حيث أعفيت النساء من دفع المكس - ربع درهم على كل جزء،⁽⁹³⁾ عند الدخول إلى السوق الصوف ، بما شكّل سابقة نتج عنها فيما بعد إعفاء الرجال⁽⁹⁴⁾ أيضا عندما وُلّي الخلافة السلطان أبو فارس عبد العزيز (796-837 هـ)⁽⁹⁵⁾ أمّا المرة الثانية فهي في تونس عندما تدخل الولي لدى السلطان لإعفاء أهلها من أداء كانت قيمته السنوية خمسين ألف دينار دراهم كانوا يؤدّونه في كل عام ويسمى «مودّة الجراد»⁽⁹⁶⁾.

أمّا الدور المنسوب إلى الأولياء في التدخل لدى الأعراب لمنع إغارتهم على الزرع والمواشي فقد سبق وذكرناه مرارا⁽⁹⁷⁾.

ج - الدور التثقيفي للأولياء ومساهماتهم في نشر المذهب المالكي

إنّ أبرز مثال عن هذا الدور ما تُسب إلى أبي علي النفطي من خلال جدله الديني مع أبي يعقوب الطري⁽⁹⁸⁾ ومساهمته في نشر المذهبي السنّي المالكي بالجريد⁽⁹⁹⁾.

لا شكّ أنّ جلوس عدد كبير من الصوفية والأولياء لإقراء القرآن والعلوم الدينية على النحو الذي ذكرناه في الفصول السابقة ومن خلال مؤسسة الزاوية ساهم هو الآخر في زيادة نفوذ الأولياء.

(93) معالم IV ، ص 91.

(94) ن - م .

(95) ن . م . ص 94 .

(96) ن . م .

(97) أنظر على سبيل المثال لا الحصر معالم IV ، ص 166 و 160 و 35 الخ .

(98) نسبة إلى طرة من بلاد نفزاوة وإحدى قاعدتها (رحلة، ص 143).

(99) أنظر نص رسالة أبي علي النفطي ردّا على الطري في رحلة . ص 144-146 .

فنذكر على سبيل المثال لا الحصر ما رواه ابن قنفذ في ترجمته
لمحمد السفار من أصحاب الملازي (ت 764 هـ) أنه كان له ببجاية «مجلس
للعلم معروف باجتماع الفقهاء والفضلاء والصلحاء»⁽¹⁰⁰⁾. أما أبو هادي
مصباح (ت 748هـ/1347) بقسنطينة فإنه كان أوصى «أن كل ما يتركه
صدقة لطلبة العلم والمنقطعين للعبادة»⁽¹⁰¹⁾.

ونشير إلى ما تنسبه مناقب المزوغي⁽¹⁰²⁾ إليه من تدريسه لعلوم
التوحيد والقرآن والتجويد والفقه والعقول ومن تلامذته ومن انتفع
بدروسه «سكان الخيام»⁽¹⁰³⁾ أي الأعراب، بما يؤكد مدى دور الصوفية
في نشر الثقافة الدينية في الوسط القبلي وداخل إفريقية وليس فقط في
حواضرها.

وفي السياق نفسه (تعليم الأعراب القرآن) ذكر ابن ناجي في
ترجمته لأبي محمد عبد الكريم الأرنبي من أولياء «المئة الثامنة هـ
14م⁽¹⁰⁴⁾ أنه كان يجتمع عنده «عشرة ممن يقرؤون القرآن كلهم من
العرب»⁽¹⁰⁵⁾.

إن ظاهرة تحوّل بعض الزوايا إلى مؤسسات لتعليم القرآن وتدرّس
العلوم والفقه⁽¹⁰⁶⁾ كانت موجودة بالمغرب الأقصى أيضا حيث يصف ابن
قنفذ قبر أبي زكرياء يحيى بن أبي عمرو عبد العزيز الحاحي (شيخ
طائفة الحاحيين⁽¹⁰⁷⁾ في تيغزا «قبلي مراكش» : «الموضع موضع خير

(100) أنس ، ص 53.

(101) ن.م. ، ص 52.

(102) هو عبد الوهاب المزوغي (ت 675 هـ).

(103) مناقب عبد الوهاب المزوغي (م) 18555 ، ص 122 ب

(104) أنظر ترجمته في معالم IV ، ص 181 - 182.

(105) ن.م. ، ص 182.

(106) أنظر الفصل V .

(107) حول طوائف المغرب الأقصى أنظر أنس ، ص 63-66.

وعلوم وقراءة وتدريس وكذلك الموضع القريب منه المعروف
بآدقي،⁽¹⁰⁸⁾.

د - الأولياء و . الأشغال العامة .

إنّ ما تنسبه كتب المناقب والتراجم إلى الأولياء من تشييد الجوامع
والمساجد وترميمها وتحسينها إلى جانب ظاهرة تشييد الزوايا وتحويل
الأماكن «المدنسة» إلى أماكن مقدّسة ، علاوة على ما يعكسه من مساهمة
للولاية والتصوّف في تغيير الوجه العمراني للمدن والحوضر، فإنّه يحمل
دلالات انتروبولوجية هامة نظرا للمكانة المركزية التي يحتلها المسجد
والجامع ، والذي حوله يتهيكل الفضاء وتنظم الحياة ألم يرو لنا
إبن ناجي أنّه بمجرد أن بنى أبو رحمة غيث الحكيمي (ت 684 هـ و
685 هـ)⁽¹⁰⁹⁾ مسجدا، حتى «بنى الناس بجواره يمينا وشمالا حتى كثر
الحلق بربضه»⁽¹¹⁰⁾. ومن الأولياء مشيّد المساجد نذكر أيضا أبا الحسن
علي بن عتيق الهواري (ت 660 هـ/1261م) الذي «عمر مسجدا
السبت بالقيروان بعد خرابه»⁽¹¹¹⁾، وأبا محمد المرجاني (ت 699
هـ/1299م) الذي ينسب إليه تحويل فندق لبيع البقل إلى جامع للخطبة
خارج باب السويقة⁽¹¹²⁾، وأبا عبد الله المغربي (ت 689 هـ/1290 م)
الذي ينسب إليه بناء جامع باب الجزيرة⁽¹¹³⁾، وأبا سعيد خليفة
إبن ناجي التنوخي (ت بعد 777 هـ/1375م) الذي يسهم هو وإخوته

(108) ن.م. ، ص 64-65.

(109) من تلامذة جميل الحبيبي أنظر ترجمته في معالم IV ، ص 34-38.

(110) ن.م. ، ص 35-36 الربض حريم المسجد ، ما حوله ، الربض هو ما حول المدينة

لسان I ، ص 1107.

(111) معالم IV ، ص 20.

(112) أنظر مناقب أبي العزائم ماضي إبن سلطان (م) 18555 ، ص 91 أ.

(113) أنظر مناقبه (م) 18441 ، ص 19 أ.

في بناء المسجد الذي سيحمل إسمهم «مسجد أولاد ناجي»⁽¹¹⁴⁾،
وأبا محمد عبد الله بن عبد العزيز الهسكوري (ت 716هـ/1316م)
الذي «أنفق مالا كثيرا في جامع القيروان»⁽¹¹⁵⁾.

في الواقع إنَّ ما ينسبه ابن ناجي نقلا عن العواني إلى هذا الولي
نزير القيروان⁽¹¹⁶⁾ من أعمال ضخمة وترميمات بلغت كلفة أشغال القبّة
وحدها «ما يزيد على ألف دينار» ، وصفها لنا بكثير من الدقة
والتفاصيل⁽¹¹⁷⁾ والتي هي تقليديا من صنف الأعمال المعمارية الكبرى
التي يقوم بها أصحاب السلطة من سلاطين وأمراء أو أصحاب المال
والمحسنين ، يحمل هو الآخر دلالات هامة بالنسبة لطبيعة الدور الذي
اضطلع به بعض الأولياء والذي نراه هنا أيضا في علاقة منافسة مع
السياسي . أمّا هذه الأعمال والترميمات فنوجزها كالتالي : بناء الميضاة
وأحواضها وسقفها وبيوتا للطهارة ، وتحبّيس الحوانيت، وتوفير ما تحتاج
إليه من حبال وأدلية، وماجل وبناء الملجأ الليلي للقوافل، وجعل فيه
مسجدا مسقفا وميضاة كبيرة لغسل الموتى، واشترى جنانا جعلها
مدفنا للمسلمين وحبسه وجعل فيه ماجلا لخزن الماء العذب، وسطحا
ملبسا بالجير⁽¹¹⁸⁾.

إنَّ ضخامة هذه الأعمال جعلت ابن ناجي نفسه يتساءل عن مصدر
هذا المال⁽¹¹⁹⁾ ولقد جاء في ترجمته بأنّه «كان يعلم الناس القرآن، ومن
المستبعد أن تكون هذه الدروس تدرّ عليه أرباحا تسمح بتمويل مثل هذه
الأعمال . ونحن كنّا وقفنا على ثروة بعض الأولياء أمثال أبي علي

(114) معالم IV ، ص 200.

(115) ن.م. ، ص 97.

(116) أنظر ترجمته في ن.م. ، ص 96-98.

(117) ن.م. ، ص 97.

(118) ن.م. ، ص 97.

(119) ن.م. ، ص 98.

سالم القديدي⁽¹²⁰⁾. أمّا ميمون بن زيد الكرفاح (من أولياء المئة السابعة-الثامنة هـ) «كان يملك بلادا وهناشر حول القيروان بالظهير»⁽¹²¹⁾ وهو «ذبح ستة عشرة رأسا من البقر خلاف الغنم وأنفق سبعين دينارا دراهم في الخضرة والأبزار، عند استقباله لأبي عبد الله محمد المغربي (ت 689 هـ/1290 م)⁽¹²²⁾، كما أشرنا الى ثروة أبي حسين علي الشريف العواني (ت 758 هـ/1356 م) حيث وهب دارا للشبّيبي (الفقيه بالقيروان ت 783 هـ/1381 م)⁽¹²³⁾ وأخرى «حبسها لسكنى الفقراء والطلبة ممن يقرء القرآن والعلم»⁽¹²⁴⁾، والإثنتان حسب تعبير ابن ناجي ديار «معتبرة، قدر الثانية بأنها «تساوي في زمانه» (..) مائتي دينار ذهب»⁽¹²⁵⁾.

كما تُنسب إلى بعض الأولياء المبادرة إلى أشغال ذات منفعة عامة كالقناطر، التي تدخل في إطار الأشغال التي ينجزها تقليديا أصحاب السلطة⁽¹²⁶⁾ حيث تنسب مناقب المغربي (ت 689 هـ/1290 م) إليه «خروجه، «بيني قنطرة للمسلمين (..) قنطرة ينتفع بها الناس»⁽¹²⁷⁾.

ولقد وقفنا على ظاهرة مشابهة بالمغرب الأقصى وإن هي رويت على نمط الخوارق ومن باب الكرامات حسب ما ذكره ابن قنفذ الذي

(120) انظر الفصل IV .

(121) يعدّهما ابن ناجي ويذكرها بالإسم معالم IV ، ص 105.

(122) ن.م.، ص 107.

(123) ن.م.، ص 150.

(124) ن.م.، ص 152.

(125) ن.م.

(126) انظر ما ذكرناه حول السياسة العمرانية لسلطين بني حفص الخاصة بالمدارس والزوايا ووصف الزركشي للأشغال التي قام بها أبو فارس عبد العزيز، الفصل VI من هذا الكتاب وتاريخ ، ص 116.

(127) مناقب أبي محمد عبد الله المغربي (م) 18441 ، ص 17 ب و 18 أ.

رُوي له أنّ عبد الواحد الصنهاجي وزوجته الصالحة فاطمة - وهما من الأولياء الذين لقيهم خلال سياحته (759-778 هـ/1357-1376 م) - حفرا بئرا ، ولا ثالث معهما وخرجا عنه للمسلمين،⁽¹²⁸⁾.

* الأولياء وإحياء المكان

إذا رأيت الفقراء نزلوا بمكان أعلم أنه حيا بنزولهم فيه وأتته الخيرات من كل مكان (..) السر في السكان لا في المنزل،⁽¹²⁹⁾.

إنّ هذه العلاقة بالفضاء تبيّن أنّها من خلال المعالم والأماكن - من أحياء وبلدات وقرى- التي انتسبت إلى وليّ من الأولياء لإدخاله التحسينات العمرانية عليها ، أو لسكناء فيها أو لتحويله لطبيعتها ، والأمثلة على ذلك عديدة نسوق البعض منها : «الدرب المعروف بأولاد غيث»⁽¹³⁰⁾ ، «باب علاوة المعروف بالشيخ الصالح سيدي فتح الله»⁽¹³¹⁾ ، مسجد أبي ميسرة وتعرفه العامة بمسجد ابن غلاب يعنون به الشيخ الصالح . أبا محمد عبد السلام ابن عبد الغالب المسراتي لأنه «كان يعمل به الميعاد»⁽¹³²⁾ ، «وكانت حومة الشيخ [العبيدلي ت 748 هـ] تسمى حارة . المرابطين لسكنى من ذكر بها»⁽¹³³⁾ . أمّا «سيدي داود صاحب الجزيرة» الذي يذكره ابن ناجي في المعالم⁽¹³⁴⁾ فهو على الأرجح سيدي داود الذي سميت به الجهة التي قبيل الهوارية⁽¹³⁵⁾ . وقد سبق وذكرنا

(128) أنس ، ص 86.

(129) مناقب عبد الوهاب المزوغي (م) 18555 ، ص 136 ب.

(130) نسبة إلى غيث الحكيمي المذكور أعلاه ، أنظر ترجمته في معالم IV ، ص 34-38 .

(131) تاريخ ، ص 116.

(132) معالم I ، ص 28 ط.1.

(133) معالم IV ، ص 121.

(134) معالم IV ، ص 231.

(135) في الوطن القبلي من البلاد التونسية حالياً.

«سواني خلف الله وهي منسوبة الى رجل من مرابطي العرب»⁽¹³⁶⁾
(..) كان ابنتى هناك مسجدا (..) وأحیی بمقربته أرضا مواتا،⁽¹³⁷⁾ كما
ذكرنا زاوية أولاد سهيل وزاوية أولاد سنان⁽¹³⁸⁾، وزوارة الصغرى التي
تعرف أيضا بوطن بلد المرابطين،⁽¹³⁹⁾.

هذا وذكر مقديش أولاد الرقيق⁽¹⁴⁰⁾ وعمارة نقطه : «ومّا شاع
عند أهل قرية نقطة أنّ أحفاد الشيخ لما نزلوا نقطة على شاطئ البحر
وسكنوا بها عمّرت بهم القرية،»⁽¹⁴¹⁾ أمّا مناقب ابن عروس فهي تذكر
عديد الأماكن من الحاضرة (تونس) كالسوق الجديد، وغيرها، كانت
خرابا وكان يأوي إليها الولي فدعمّت (..) ببركته، : «إذا آوى إلى
خراب عاجلته بإذن الله العمارة،»⁽¹⁴²⁾، موضع كان هنالك خرابا هو
الآن زاوية عمّرها الله (..) ببركته،⁽¹⁴³⁾.

أمّا تحويل أماكن مدنسة إلى أماكن مقدسة فهو الآخر مظهر من
مظاهر سلطة الأولياء على الفضاء، كنّا ذكرنا ما ينسب إلى أبي محمد
المرجاني من بناء جامع مكان فندق لبيع البقل⁽¹⁴⁴⁾. وقد يكون هذا
التحويل على النمط الخارق أيضا أي يندرج في باب الكرامات مثل هذه

(136) هو من تلامذة الشيخ أبي عيسى العموري (ت 673 هـ) أنظر ما ذكره عنه التجاني
رحلة ، ص 212.

(137) رحلة ، ص 132.

(138) وهما بلدتان اجتاز عليهما التجاني في وطن طرابلس ، فندم ، ص 212 و 214 .

(139) ن . م . ، ص 207.

(140) هم أحفاد محمد الرقيق من أولياء المئة السابعة هـ بوطن صفاقس الغربي نزهة II ،
ص 344-345.

(141) ن . م . ، ص 345.

(142) إبتسام : ص 197.

(143) ن . م . ، ص 202.

(144) أنظر أعلاه .

الرواية للحميري ابن الصبّاغ في مناقب أبي عبد الله محمد بن سلطان،⁽¹⁴⁵⁾ حول دار كانت لنزول العربان من قبل السلطان يعملون فيها المعاصي وما لا يليق بالشرع فاجتاز الشيخ ذلك الموضع وشكا إليه ذلك أهل الحارة (..) فوقف قبالة الباب وحرّك شفتيه وقال أرجو الله في رفع أذاها عنكم قال فلم ينزلها أحد من ذلك اليوم وسكنها قوم صالحون،⁽¹⁴⁶⁾

ويتّضح من خلال هذه الرواية الصراع الخفي بين سلطة السلطان وسلطان الولي وكيف انتصر هذا على تلك .

هـ - الولاية و . ديناميّتها ، الإجتماعية

إنّ قضية معارضة بيع الخمر بإفريقية والوقوف في وجهها والدخول أحيانا بسبب ذلك في صراع مع السلطة التي كانت تميز هذه التجارة لأهداف مخزنية وجبائية، لتقف شاهداً على الحيوية الإجتماعية للولاية بإفريقية في تلك الفترة، و قد تتخذ أيضا شكل احتلال للفضاء وتشكّل مظهراً من مظاهر تغيير الأولياء لمعالمه كما في رواية ابن ناجي لملايسات إعتصام بعض الأولياء واحتلاله لموضع مخصّص لبيع الخمر وخلقه لأمر واقع حيث جاء في ترجمة أبي إسحاق إبراهيم المسراتي (ت 740هـ/1340 م) أن رجلاً «كافراً» كان «التزم دفع مال (..) للمخزن يؤدّيه كل يوم أو في العام على أن يبيع الخمر بالقيروان. فخرج له الأمر بذلك فعمد الى دار بالحومة [أي الحي] المسماة اليوم [أي زمن ابن ناجي ت 839هـ/1435 م] بالنبادية (..) وكان يؤتى له في البحر

(145) ت 701 هـ من أصحاب الشاذلي وأخو أبي العزائم ماضي بن سلطان انظر درّة ،

ص 195-211 و مناقب أولياء تونس (م) 18555، ص 89 ب - 94 أ. ضمن مناقب

أخيه أبي العزائم ماضي ابن سلطان (ت 718 هـ) .

(146) درّة ص 202 و (م) 18555، ص 92 أ.

من صقلية إلى سوسة، ثم يؤتى به في البر إلى القيروان،⁽¹⁴⁷⁾. ويذكر ابن ناجي بوضوح كيف أن السلطان الحفصي بتونس كان أبى أن ينزل عند رغبة شيوخ القيروان الذين كتبوا إليه في هذا الأمر ورفض «أن يقضي فيه لهم حاجة»، وهنا سيدخل سلطان الولي في صراع ليس خفياً إنما مفضوحاً مع سلطة السلطان وذلك ليس فقط بأن «يقضي [الولي] الحاجة لنفسه، ولكن ضد إرادة السلطان، ودون أن يتمكن من فعل أي شيء» : «فأتى الشيخ إبراهيم هذا إلى قبالة تلك الدار، وجلس هناك في الزقاق، ويقال : إنه كان يعمل الميعاد هناك⁽¹⁴⁸⁾، أكثر الملازمة لذلك ليلاً ونهاراً، فكان كل من يريد دخولها لشربه أو لشرائه من الناس يجد الشيخ ومن معه من أصحابه فيستحي أن يدخل وهم ينظرون إليه فيرجع، فتعطل الدخول عنده لما ذكر، فاشتكى للسلطان، فقال : «إي شيء نعمل له ؟ كتب لي هو وغيره من الشيوخ فلم أسعفهم، فقضى هو الحاجة لنفسه، فمشى الرجل، وسد الشيخ باب الدار بيده»⁽¹⁴⁹⁾. علاوة على هذه الظاهرة التي وقفنا على عديد الروايات حولها⁽¹⁵⁰⁾، هل كان تاريخياً للولاية في تلك الفترة دور ما في إصلاح أو تغيير الأخلاق والعادات الاجتماعية في المجتمع الحفصي وفي التأثير على البنى الاجتماعية على مستوى القبيلة مثلاً وعلى مستوى أنماط التضامن والولاءات ؟

(147) مرة أخرى نتبين الفائدة، بالنسبة للمؤرخ، من هذه المعلومات حول التاريخ الإقتصادي لإفريقية في العهد الحفصي والحركة التجارية بها وعلاقاتها بالممالك المسيحية.

(148) هنا أيضاً يقع تحويل مكان مدنس إلى مكان مقدس، ألم تكن «الخومة» تسمى بالنباذية «ليبع [من ذكر] الخمر بها» والنباذية من النبيذ. وهو من أسماء الخمر ومن نبذ ومنبوذ.

(149) معالم IV، ص 92.

(150) أنظر إبتسام، ص 229 وتدخل أبي محمد عبد الكريم النفاتي (من المعاصرين لابن عروس) لمنع «إراقة الخمر بطرابلس المحروسة على عادته في ذلك»، و ن. م.، ص 458 من جملة مناقب ابن عروس نفسه في تصديده لشرب الخمر. انظر أيضاً مناقب أبي محمد المغربي (م) 18441، ص 15 أ و «توبة» بعض من كان مدمناً على شرب الخمر، على يد الولي.

إنّ الولاية في الوسط الأعرابي أثرت على نمط التضامن القبلي وعلى رابطة الدّم فمن يتوب من الأعراب يصبح يقاتل إن لزم الأمر أبناء جنسه بل أفراد عشيرته ممن يحاربه مؤثرين من جانبهم أيضا المصالح السياسية والإقتصادية على الرابطة الدموية. حيث يروي ابن خلدون تحالف رؤساء الدواودة مع ابن مزني حاكم الزاب ضد سعادة الرياحي وحركته «السنية» : «ظاهروا ابن مزني على مدافعة سعادة وأصحابه المرابطين من إخوانهم»⁽¹⁵¹⁾. أما حركة سعادة فكانت هي الأخرى عملت على تجاوز الإطار القبلي الضيق واقتربت بأبعاد إجتماعية واضحة تمثلت في استقطابها للمستضعفين، وصراعها مع ابن مزني لرفضه إلغاء المكوس وغيرها من الظلّامات ؛ وهي عملت في نفس الوقت على تجاوز الإطار الفضائي الأصلي لمنشئها وقاعدته الإجتماعية وهو نطاق البوادي «وتخطّتها» (..) الى العمار،⁽¹⁵²⁾.

أما البعد الإصلاحي والأخلاقي للحركة ، وهو ما وصفه ابن خلدون بـ«تغيير المنكر» من قطع الطرق وسلب المسافرين والإغارة على النجع والمزارع ، فهو أيضا بعد أساسي في تجربة الولاية في الوسط القبلي ذكرته مصادر أخرى وسبق وأشرنا إليه مرارا حيث جاء في ترجمة أبي يوسف الدهماني (ت 621 هـ) «هدى الله على يديه أما كثيرة من الأعراب والبوادي فنقلهم من إكتساب الحرام والإضرار بالناس إلى ملازمة الطاعة والإشتغال بالعبادات»⁽¹⁵³⁾ ، كما جاء في ترجمة العبيدلي (ت 748 هـ) «وكان من إعتقاد الناس فيه تتوب البوادي على يديه لا يقبل توبتهم حتى يُخرجوا ما عندهم من المظالم التي عليهم»⁽¹⁵⁴⁾ والطريف هنا وما يؤكد حيوية هذا التصوّف ، النظام التعويضي الذي ابتكره هذا

(151) عبر VI ، ص 82 .

(152) ن . م .

(153) معالم IV ، ص 213 .

(154) ن . م . ص 121 .

الولي لحل المشكلة الناتجة عن حرمان ذلك الأعرابي من قوت عياله ومن مورد عيشه حيث «يبقى (...) هو وعياله بلا شيء فيلحقهم الضيق في ابتداء الأمر، وهذا النظام يفصله لنا ابن ناجي على النحو التالي : «فإذا تاب الأول يصنع به هكذا، فإذا تاب آخر أخرج ماله عنه وأعطى ماله كله أو بعضه لمن قبله، وهكذا» (155).

نفس عملية إنتقال الأملاك عينية كانت أم مالية من فرد إلى آخر ومن فئة إجتماعية إلى أخرى بواسطة الولي بل بوساطته وقفنا عليها في مناقب عائشة المنوبية (ت 665 هـ) حيث نراها توظف مباشرة وفي الحين وعدة كانت أتنها، لفائدة رجل جاء يستجيرها بمناسبة «عيد الضحايا» (أي عيد الإضحى) (156) وكذلك في المعالم حيث نرى العواني (ت 758 هـ) يعطي رجلا 32 ديناراً ذهباً «دفعة واحدة، قائلا له : «هذه لقطتها لك من وجوه» (157) وفي مناقب أبي سعيد الباجي (ت 628 هـ) الذي كان بعض التجار من أهل المغرب يأتيه «بأجره في العشية ويدفعه إليه ويقول يا سيدي تصدق به أنا أخذت ما أحتاج إليه وما كفاني» (158). هذا ووقفنا على نفس هذه الظاهرة بالمغرب الأقصى عند بعض أولياء أواخر المئة السادسة هـ / 11م، حيث روى ابن قنفذ أن الأجر الذي كان يتقاضاه الولي - المؤدب من أولاد الأغنياء يدفعه لأولاد الفقراء (159)، بحيث يلعب الولي دور أساسيا في حركة سير المال وتنقله في المجتمع من فئة إجتماعية إلى أخرى على النحو المذكور.

(155) ن.م.

(156) مناقب، ص 9 وانظر أيضا ص 13 و«توظيفها» 400 د. وصلتها فدية أسير أطلقته ، لفائدة تسديد دين كان مترتبا على أحدهم.

(157) معالم IV ، ص 150 .

(158) (م) 18105، ص 45 ب .

(159) انس ، ص 30 .

يبقى أن نطرح سؤالاً إلي أي حد ساهمت الولاية في زعزعة بعض التقاليد أو الأعراف الاجتماعية المرتبطة بالبنية القبلية ؟ حيث جاء في ترجمة أبي مدين (ت 594 هـ) عندما شكّا لتلامذته أمر الجارية الحبشية التي كان تزوّجها، واقترح تلميذه عبد الرزاق الجزولي⁽¹⁶⁰⁾ وهو من المصامدة - أن يتزوّجها هو، قول أبي مدين له : «نكاح الحبشية عند المصامدة عار، فأجابه الجزولي «ليس في نفسي شيء من ذلك»⁽¹⁶¹⁾.

إن ما يتّضح من خلال كتب المناقب هو مساهمة الولاية في إضفاء مسحة أخلاقية على العلاقات الاجتماعية حيث تروي مناقب ابن عروس أنه نهر مرة أحدهم كان حلف على امرأته بالطلاق ومنعه من دخول زاويته⁽¹⁶²⁾ ونراه مرة أخرى يرمي بحجر بعض من كان لطم زوجته على وجهها ويؤثبه ويعاتبه⁽¹⁶³⁾.

والآن وقد رصدنا معالم الصورة التي رسمتها المصادر عن سلطة الأولياء في المجتمع الحفصي، وحضورهم المكثف والشامل في كافة مجالاته، وتدخلهم الناجع فيه، حان الوقت لنحاول تفكيك آليات ممارسة هذه السلطة، التي قد يصعب فهمها بمعزل عن مبدأ السيطرة الكاريزماتية بالمفهوم الذي استنبطه وحدّده ماكس فيبر.

(160) انظر ترجمته في التشوّف، عدد 164 .

(161) أنس ، ص 36، أمّا في التشوّف، ص 328 فقد جاء «إتما أفعّل ذلك من أجلك».

(162) إبتسام ، ص 399.

(163) ن.م. ، ص 485 - 486 .

الفصل الثامن

آليات السيطرة الكاريزماتية

يقول ماكس فيبر ، إنّ أية علاقة حقيقية للسيطرة تشتمل على حد أدنى من إرادة الطاعة وبالتالي على مصلحة ، خارجية أو داخلية ، في الطاعة، ⁽¹⁾. بحيث لا سيطرة كاريزماتية بدون إرادة في الطاعة ولا إرادة في الطاعة بدون مصلحة في الطاعة . أمّا هذه المصلحة فهي مرتبطة في حالتنا هذه أي في تجربة الولاية ، إرتباطا وثيقا بقدرة الأولياء على قضاء حوائج الناس ، وبالإعتقاد والإيمان أنّ قضاء حوائجهم إنّما هو بفضل تلك القدرة وبتدخل مباشر منها مهما تكن الأسباب الفعلية أو الموضوعية لقضاء هذه الحاجة أو تلك ⁽²⁾. وبالتالي تصبح السيطرة الكاريزماتية واستمرارها رهن هذه النجاحات المادية التي يحققها الولي لفائدة معتقديه ، ووفقا على المنافع التي يجنونها من طاعتهم له ، يقول فيبر : «إذا لم يأت ما يثبت الكاريزما وإذا بدا صاحب النعمة الكاريزماتية وكأنه مودّع من طرف ربه ⁽³⁾ (أو من طرف قوته السحرية أو قوته البطولية) وإذا بقي مدة طويلة دونما تحقيق نجاح ، وإذا لم تأت خاصة سلطته أو سياسته ⁽⁴⁾ بأي إزدهار للذين يسيطر عليهم ، فإنّ سلطته الكاريزماتية توشك أن تزول . هذا هو المعنى الكاريزماتي الأصلي لـ «النعمة الإلهية» ⁽⁵⁾.

ويبدو لنا أنّ الإعتقاد بأن وراء هذه المنافع والخيرات ، توجد بركة الولي وبأن حلولها إنّما هو بفضل تلك البركة وبتدخلها ، يضاهي أهمية تحقيق النجاح في حدّ ذاته ، ولقد ساهمت كتب المناقب في صيانة هذا

(1) أنظر M. WEBER, *Economie et société*, op cit, t. I, p 219.

(2) وهو نفس نمط الإعتقاد الذي يرافق عادة ممارسة الطقوس بالكيفية التي شرحها مارسيل موس ، أنظر الفصل العاشر من هذا الكتاب

(3) راينا أنّ النص القرآني «ما ودّعك ربك وما قلى*» (سورة الضحى / ١) يفني تمامًا بالغرض وبالمعنى المقصود.

(4) son gouvernement من سامر يسوس.

(5) أنظر WEBER, op cit, p 250 .

الإعتقاد ، تماما كما هو الحال في مسألة الترهيب والتخويف من سطوة الأولياء وانتقامهم . لكن كتب المناقب وحتى كتب التراجم والتاريخ ليست خارجة عن عقلية الفترة وعن العقلية الدينية ، فمؤلفو هذه الكتب سواء كانوا فقهاء أو قضاة أو مؤرخين أو أئمة ، أي «الخاصة» من الناس ، يشاركون «العامة» إيمانها واعتقادها في الأولياء وبركاتهم وقدراتهم الخارقة وكراماتهم كما نتبين من هذا القول للمؤرخ والفقيه ابن الشّماع في أدلّته : . (..) أيام المولى أبي عبد الله ⁽⁶⁾ أيام هدنة وعافية وسلم لا حرب ، غُرست فيها الغراسات وبُنيت بها الأبراج وامتدت الآمال كل ذلك ببركة الولي أبي عبد الله محمد المرجاني» ⁽⁷⁾.

ونفس هذا الإعتقاد بأن ما تمّ من كسر للغلاء أو من صرف للجراد أو من نزول للغيث ، إنما تم ببركة الولي ، نجده في هذه الأقوال : «كسر الله هذا الغلاء هذا العام ببركة الشيخ» ⁽⁸⁾ ، «ورجع الناس مع [القديدي] مطمئنين ، إنّ الله صرف [الجراد] عنهم ببركة الشيخ» ⁽⁹⁾.

جاء في أنس ابن قنفذ منسوباً إلى أبي شعيب أيوب السارية (ت 561 هـ) وهو من أشياخ أبي مدين (ت 594 هـ) قوله : «فمن كانت له حاجة من أمور الدنيا فليذكرها لنسأل الله (..) فيها ، وهذا لا يقوله إلاّ زعيم في الرجال» ⁽¹⁰⁾. مصطلح «الزعيم» هو نفسه الذي إستعمله العبدري في سياق حديثه عن رباط سوسة وعن المدينة نفسها : «لا ترى بها زعيم يجبر ولا فارس دفتري» ⁽¹¹⁾. إنّ هذا المصطلح يبدو لنا قريباً جداً من مصطلح «führer» عند فيبر الذي إستعمله في تحديده

(6) هو أبو عصيدة 694-709 هـ .

(7) الأدلة (تحقيق ع . الكعك) ، ص 95 .

(8) درّة ، ص 180 .

(9) معالم IV ، ص 57-58 .

(10) أنس ، ص 22 الرجال هم أهل التصوّف وقد سبق التعريف بهذا المصطلح.

(11) الرحلة المغربية ، ص 92 .

للكاريزما⁽¹²⁾، من حيث اصطفائه من طرف الله وهو ما يخوّله القدرة على سؤال الله وإجابة الله له ولدعائه أي تحقيقه للنجاح وقضاء الحاجة المطلوبة وهذا بالذات ما يقصده فيبر «بالنعمة الإلهية»⁽¹³⁾، فردًا على سؤال أحد تلاميذه من الفقراء حول كيفية وقوع الكرامة على يديه أجاب أبو علي سالم القديدي (ت 699 هـ) : «الله يتقبل منا ، هذه نعمة من الله علينا ، ونحن فيه آلة بين يديه نخرجها»⁽¹⁴⁾.

ونحن لن نستعرض أدناه ثلاثة من آليات السيطرة الكاريزماتية، كما استنبطناها من الخطاب المناقبي ، فنترك جانباً الآلية الرابعة وهي الكرامة التي نتناولها بالتحليل في الباب الموالي في إطار إشكالية حاجة المجتمع في أوليائه .

1 - مسألة قضاء الحوائج

جاء في ترجمة ابن ناجي للعبيدلي (ت 748 هـ) من أولياء القيروان منسوباً إلى الفقيه القيرواني الشيبلي (ت 782 هـ) قوله : «لو مات الشيخ الرمّاح⁽¹⁵⁾ قبل [العبيدلي] واضطرت الناس إليه لوجب عليه أن يغيّر طريقه ويسلك طريق شيخه الرمّاح ليتوصّل بها إلى قضاء حوائج المسلمين»⁽¹⁶⁾.

(12) أنظر WEBER, *op cit*, p 249

(13) أنظر مقولة فيبر أعلاه.

(14) معالم IV ، ص 76 .

(15) ت 749 هـ أنظر ترجمته في معالم IV ، ص 109-120 هو من كبار فقهاء القيروان في المئة الثامنة هـ وكانت تربطه بالعبيدلي وهو من الفقهاء-الصوفية علاقة. صداقة وتعاون علاوة على أن العبديلي تتلمذ على الرمّاح في الفقه . كان هذا الأخير يقدم الهدايا للقائد وأعوانه وخدامه ليقضي بذلك حاجيات الناس وهذا ما قصده به طريقو، الرمّاح .

(16) معالم IV ، ص 124 .

إنّ هذا القول إن دلّ على شيء فهو على أنّ الدافع الأساسي والمبرّر للذين تقدّمهما كتب التراجم والمناقب لتعامل الأولياء مع السلطة هما قضاء حاجات الناس في فترة أصبح فيها الولي هو المرجع والملاذ والمُلجأ⁽¹⁷⁾، وتشعبت القضايا وتعدّدت الحاجيات المطلوب منه التدخل لأجلها والتوسط فيها⁽¹⁸⁾.

جاء في معالم الإيمان على لسان أحد أصحاب الشريف العواني (ت 758 هـ) قوله له : « إذا اجتمع عندك خواص البلد لأمر ما من قائد وشهود وأمناء وغيرهم تأذن لي أن أجوز إليك⁽¹⁹⁾ ونشق وسطهم ونقول لك في أذنك : « قل هو الله أحد، فتقول لي : صدقت ، فنقول لك : « الله الصمد ، فتقول لي : صدقت وهكذا إلى آخرها ، فيعتقد الحاضرون أنّ لي جاهاً عندك فنعظم في أعينهم ، لنقضي بذلك حوائج الناس⁽²⁰⁾. إذن لئن يبدو واضحاً أنّ الهدف هو قضاء حوائج الناس ، إلّا أنّ الوسيلة التي بها يتحقّق هذا الهدف ويكون بفضلها تدخل الولي ناجعاً وذا نتائج ، إنّما هي بالذات السيطرة الكاريزماتية للولي ، فبانعدامها أو غيابها ، لا مصلحة للسلطة السياسية ولا موجب لها في نزولها عند رغبة الولي وتحقيق طلباته .

هل أنّ هذه المصلحة وحيدة الجانب أم أنها مشتركة ، أي للولي أيضاً مصلحة في قضاء السلطان له حاجياته وفي تحقيق ما يتوجه به إليه ؟ جاء في معالم الإيمان منسوباً إلى الولي عبيد الغرياني

(17) علماً بأنّ الركون إليه والتوسّل إليه في قضاء الحاجات وُجد أيضاً في السابق ومنذ فترة مبكرة لكن بنسبة أقل ، أنظر الفصل الثاني من أطروحتنا.

(18) وهو ما سنراه بالتدقيق في الباب الرابع من هذا الكتاب.

(19) عامية والمقصود : أدخل عليك .

(20) معالم IV ، ص 151 .

(ت 805 هـ) ⁽²¹⁾، في رسالة بعث بها إلى السلطان أبي فارس عبد العزيز (796-837 هـ) ويطلب منه فيها أن يقضي له حاجة ، قوله في الختام : «لئلا يبقى عليّ وعليك العار، ودعاء كالأمطار» ⁽²²⁾.

وهو نفس ما عاينه ابن قنفذ خلال سياحته بالمغرب الأقصى في علاقة الأولياء بسلاطين بني مرين ، فيذكر زيارة عبد العزيز المريني لأحد الأولياء -الشيخ الصالح عبد العزيز الصنهاجي- و «كان لا يردّه في حاجة ولذلك عَظُم التوسّل به إليه» ⁽²³⁾. إذن هنالك علاقة وثيقة وجدلية بين تعاظم نفوذ الأولياء لدى الحكام ورجال السلطة وبالتالي تنفيذهم لطلبات الأولياء وقضاء حاجاتهم ، وتعاظم نفوذهم لدى العامة .

نتبين من خلال ما ذكرناه في الفصل السابق حول تفاقم نفوذ الأولياء وتعدد الأدوار التي أصبحوا يؤدّونها ، مدى مصلحة السلطة السياسية في اكتساب ودهم وتأييدهم والتحالف معهم بل حتى مساعدتهم على تركيز سلطتهم بين الناس ، من خلال تنفيذ طلباتهم ومن خلال سلسلة من الإمتيازات الممنوحة إليهم والتي ربّما من أهمها إقرار السلطة السياسية لحرمة الزوايا واحترامها لها، رغم ما يشكّله ذلك من انتقاص من سلطة الدولة ومن سيادتها (مثلا في حق تتبع الفارين ، من قواد السلطان وشيوخ العرب ⁽²⁴⁾) ومن حرمان بيت المال من عوائد هامة ⁽²⁵⁾ .

وهذه المصلحة ليست فقط مادية أي مرتبطة بفوائد سياسية ملموسة كالبحث عن مشروعية أو استتباب الأعراب أو حمل الناس على الجهاد الخ بل تقدّمها كتب المناقب والتراجم على أنها معنوية أيضا أي مرتبطة

(21) سبق ذكره مراراً ، انظر ترجمته في معالم IV ، ص 252 - 261 .

(22) ن.م. . ص 256 .

(23) انس ، ص 84 .

(24) معالم IV ، ص 240 .

(25) انظر الفصل V من هذا الكتاب .

بالحياة الآخرة ولها بالتالي أبعاد «خلاصية». ألم ينسب ابن ناجي إلى أبي الربيع سليمان البربري (ت 766 هـ) قوله إلى القائد بالقيروان عندما أتاه في قضاء حاجة من الحوائج : «قضاء الحوائج ما هو إلا من الله وأنت سبب خاصة [أي وسيلة فقط] وقضاء الحاجة تخفيف عنك»⁽²⁶⁾.

ومن جهة أخرى إذا اعتبرنا أن السيطرة التي يمارسها الولي هي التي تحمل السلطة على طاعة الأولياء والنزول عند رغباتهم ، فهذه السيطرة التي تعبّر عن نفسها في شكل زعامة ورياسة وطاعة شبه مطلقة لأوامر الأولياء وإرادتهم إنما هي رهن قدرة خارقة - أو كاريزما بالمعنى الذي حدّده فيبر للكلمة - بواسطتها وحدها اكتسبت هذه السيطرة وهي قدرة مطلوب دوماً تأجيج وتغذية الإعتقاد فيها بواسطة الكرامات وغيرها من الظواهر الخارقة⁽²⁷⁾.

إلى جانب سعي الحكّام إلى كسب ودّ هذه الفئة نتيجة لسيطرتها الكاريزماتية وما كانت هذه السيطرة تمنحه لها من سلطان على العامة، فإنهم اعتقدوا أيضاً بالقدرات الخارقة لأفرادها، وإلا لما رأيناهم يسعون إلى طلب الدعاء لهم، فيتحوّل هذا الأخير إلى وسيلة ضغط حقيقية بأيدي فئة الأولياء ولما كان الخوف لعب هو الآخر دوراً ضمن آليات فرض السيطرة الكاريزماتية وممارستها في علاقتها بالسلطة السياسية .

2 - سلاح الدعاء

إكتسب الدعاء باكراً⁽²⁸⁾ في إفريقية أهمية بوصفه مقوماً من مقومات السيطرة الكاريزماتية و إحدى آليات ممارستها واستمرارها . فمن مشهد أبي إسحاق إبراهيم المسراتي (ت 704 هـ) يدعو

(26) معالم IV ، ص 158-159 حول هذه المسألة أنظر الفصل الموالي الخاص بوظائف الأولياء.

(27) أنظر . M. WEBER , *Economie et Société*, op cit, p 250 .

(28) أنظر الفصل II من أطروحتنا ، التصوّف في إفريقية ، م.م.

للسلطان⁽²⁹⁾ «دعاء حسنا ورجال السلطان يؤمنون على دعائه»⁽³⁰⁾ .
إلى مشهد السلطان أبي يحيى أبي بكر (718 - 747 هـ) يتوسل إلى
العبيدلي (ت 748 هـ) «ياسيدي أحب منك أن تدعو لي»⁽³¹⁾ . مرورا
بالضجة التي كان يحدثها بالقيروان وتونس خروج هذا الأخير بأصحابه
يدعو على السلطان بجبابن القيروان⁽³²⁾ . تتبين تحول الدعاء إلى سلاح بيد
الأولياء في علاقتهم بالسلطة علما بأن لا فعالية لهذا الدعاء إلا لوجود
اعتقاد وإيمان بهذه الفعالية ، وبالتالي بالقدرة الخارقة للأولياء كما ذكرناه
أعلاه وباصطفايتهم واستجابة الله لدعائهم .

إلى أي حد وُجد بالفعل هذا الاعتقاد ولعب دورا في علاقة السلطة
السياسية بالأولياء ؟ لا شك أن كتب المناقب ضخمت من هذه الظاهرة
ومن فعاليتها ، إلا أن بعضاً منها لا بدّ يمتّ إلى الحقيقة التاريخية ، نستدلّ
عليه بواسطة هذه الرواية لابن ناجي التي أشرنا إليها أعلاه حول
مضاعفات «خروج» العبيدلي وما كان يحدثه من ضجة ، حيث «كتب
الشيخ الرّمّاح لقاضي الجماعة وللسلطان وللشيخ الزبيدي⁽³³⁾
وعرّف كلّاً منهم بالواقع وبخروج الشيخ العبيدلي يدعو على السلطان
أبي يحيى»⁽³⁴⁾ ، والملفت هنا أن الرّمّاح كتب إلى القاضي والأمير
والولي، وهذه ليست المرّة الأولى التي نقف فيها على هذا الثلاثي⁽³⁵⁾ .

(29) لم نقف على اسمه .

(30) معالم ، IV ، ص 93 .

(31) ن . م . ، ص 123 .

(32) ن . م . ، ص 125 .

(33) هو أبو عبد الله محمد بن الحسين بن عبد الله القرشي الزبيدي ت سنة 740 هـ ،
سبق ذكره .

(34) معالم IV ، ص 125 .

(35) انظر أعلاه .

نسوق الآن مثالين حول كيفية استعمال الدعاء وتوظيفه بإفريقية خلال الفترة الحفصية في علاقة الأولياء بالسلطة السياسية :

- المثال الأول من رواية لمقديش - وإن هو من المتأخرين إلا أن النص عبارة عن شهادة لعدلين من عدول صفاقس مؤرخة في 705 هـ/1035 م⁽³⁶⁾ . حيث يمكن تمييز سبع «مراحل» في عملية الدعاء يدخل على إثرها هذا الأخير حيّز التنفيذ :

1 - في مرحلة أولى يحاول الولي أن يثني أعوان السلطة عن إذابة الزاوية ومحاولة اقتحامها وذلك بالإقناع والموعظة⁽³⁷⁾ .

2 - يرفض أعوان السلطة النزول عند طلب الشيخ ويصرّون على الإقتحام .

3 - دعاء أول للولي عليهم : «على الله شباكم ممزقة وعروقكم مقلعة» ، إن هذا الدعاء الأول مع ما يرافقه من ظواهر الحال والجذب والصياح⁽³⁸⁾ والتي من شأنها أن تبثّ الهلع في النفوس وتزيد من رهبة الولي هو على الأرجح دعاء للتخويف وكأثنا بالولي يقوم بمحاولة أخيرة قبل الدعاء النهائي والقابل للتنفيذ .

4 - تعنت أهل السلطة الذين ثور ثائرتهم أمام هذا التحدي للسلطة السياسيّة من طرف الزاوية ، وعقد العزم على تخريبها وقتل جميع أهلها ومتساكنيها، وحشد الجنود لذلك .

5 - دعاء الولي «أعمر القبور يا جابر المكسور»⁽³⁹⁾ وهو الدعاء الفعلي .

(36) انظر نزّهة II ، ص 306 .

(37) نزّهة II ، ص 304 .

(38) «أخذهم حل وانجذاب وصاحوا صيحة منكرة» ، ص 305 .

(39) ن ٢٠ .

6 - إجابة الدعاء.

7 - توبة صاحب السلطة .

وتكتمل بذلك وظيفة الدعاء :

1- يَنقُذ الزاوية ويردع المتربّصين بها شرّاً

2 - يحمل صاحب السلطة على التوبة والتماس العفو والخنوع للزاوية .

3 - يكون بمثابة الدرس الذي سيَتَعَطَّ به كل من تحدّثه نفسه بالتطاول على الزاوية أو محاولة النيل من حرمتها.

- أما المثال الثاني فهو مأخوذ من ترجمة ابن ناجي لأحد أولياء القيروان - أبو داود عبد السلام الكندي ت 648 هـ - والذي تختلف فيه بنية الدعاء بعض الشيء عن المثال الأول :

1- رَفَعَ الناس أمر استيائهم من ممثّل السلطة إلى الولي بواسطة بعضهم ممن سيعرض الأمر عليه .

2 - تريث الولي ومطالبته بالتحقق من الشكوى⁽⁴⁰⁾.

3 - دعاء الولي « فبسط كفيّه وقال : اللهم عَجِّل عقوبته واكفِ المسلمين شرّه »⁽⁴¹⁾.

4 - التأمين على الدعاء.

5 - إستجابة الدعاء « فلم يلبث بعد ذلك إلّا قليلا وأخذ وثُقف وضُرب بالسياط إلى أن مات »⁽⁴²⁾.

(40) معالم IV ، ص 15.

(41) ن ٢٠.

(42) ن ٢٠.

علما بأن البنية الأكثر شيوعا في كتب المناقب والتراجم هي المكوّنة من العناصر 3،1 و 5 .

وقد وقفنا على نفس هذه البنية بالمغرب الأقصى في المئة الثامنة هـ / 14م من خلال شهادة ابن قنفذ حول دعاء أحد الأولياء على وزير «اللهم أرحنا منه، وكرّر ذلك وسمع دعاؤه فقتل الوزير بعد أيام» (43).

إنّ التوظيف السياسي من طرف الخطاب المناقبي لسلطة الولي الكاريزماتية يبدو جلياً من خلال إقحام بعض الروايات لعنصر سياسي وتغييبه في بعضها الآخر . ففي ذكر شكوى الناس إلى أبي سعيد الباجي (ت 628 هـ) من أحد «الظالمين» ، نجد أنفسنا أمام روايتين إحداهما (44) تعرف «بالظالم» على أنه أحد وزراء الموحدين (45) وأخرى لا تذكر له أية صفة سياسية (46).

نرجّح أنّ تفشّي ظاهرة الدعاء على السلاطين والخلفاء خلال المئة الثامنة هـ هو الذي دفع ابن قنفذ القاضي والفقيه المالكي إلى تخصيص جزء من خاتمة أنسه لمسألة «معاملة التائب البدنية مع جبابرة الدنيا» ، أي بمعنى آخر مع أصحاب السلطة ، والإستشهاد بعدد من الأحاديث النبوية للتدليل على أنّ الدعاء على السلطان نفسه مخالف لتعاليم السنّة : «إن عدل فاشكروا ، وإن جار فاصبروا» ، «من دعا على السلطان سلّطه الله عليه» ، «أدّوا الذي عليكم ويسألهم الله الذي عليهم» (47).

(43) أنس ، ص 84 .

(44) أنظر مناقب أبي سعيد الباجي (م) 18419، ص 48 أ و (م) 17945، ص 16 ب .

(45) نحن نعلم أنّ أبا سعيد الباجي قضى جلّ حياته في ظلّ الدولة الموحّدية ومات عاماً بعد إسقاط أبي زكرياء البيعة لبني عبد المؤمن من الخطبة (سنة 627 هـ أنظر تاريخ ، ص 24) وست سنوات قبل عقده البيعة العامة لنفسه (سنة 634 هـ ن.م.) .

(46) مناقب أبي سعيد الباجي (م) 18105 ، ص 49 أ .

(47) أنس ، ص 116 .

والطريف هنا أن ابن قنفذ يقترح حلولاً ومخارجاً لمختلف المواقف التي قد يتعرض لها الولي أو «التائب»، كما يسميه في علاقته بالسلطة السياسية، إلا أنه يحبذ المثال الأعلى الولائي «القديم» أي المعتزل للسلطان والمنقبض عنه؛ وربما مثل رأي ابن قنفذ القاضي والفقيه تياراً لدى القضاة والفقهاء بوصفهم فئة اجتماعية تنافسها في نفوذها وهيبتها وتأثيرها لدى أوساط الحكم فئة الأولياء⁽⁴⁸⁾، تيار يودّ لو أن هؤلاء لا يتعاطون مع السلطة السياسية، ويبقون على انقباضهم؛ «الإعتزال للتائب أولى وأسلم حتى لا يرى ظالماً بوجه»؛ وإن كان لا مفرّ من علاقة ما فالمحبذ أن تبقى في أدنى مستوى لها؛ «السكوت»؛ وإن سئل، الحيلة في الجواب؛ وإن كان لا بدّ من دعاء فيكون بدّ صلاح الحال مع الله، وبمدّ طول العمر في الطاعة؛ وحتى الدعاء لأصحاب السلطة «بطول البقاء المطلق من غير قيد، فهو مخالف للسنة»⁽⁴⁹⁾

ومّا يدل على أن ابن قنفذ هنا يتكلّم بوصفه قاض وفقيه، دعوته «التائب» إلى عدم الإغترار «بفعل أفاضل الفقهاء لأنهم يعلمون كيف يدخلون ويخرجون بالكلام وغيرهم، وبالتالي فهي دعوة إلى كل فئة لالتزام حدودها»⁽⁵⁰⁾ ودانيتها.

وكما وظّف ابن قنفذ عدداً من الأحاديث إستدلّ بها على موقفه السياسي من مسألة دعاء الأولياء على السلطان⁽⁵¹⁾، نرى العبيدلي وهو من فئة الفقهاء-الأولياء من المنقبضين عن السلطان⁽⁵²⁾ - أي من الفئة التي يحبّذها ابن قنفذ - يجعل من دعائه على السلطان⁽⁵³⁾ وسيلة ضغط

(48) أنظر الفصل XII .

(49) في حين أجاز الدعاء على «العمال الفجار»، «سرّاً وجهراً» أنس، ص 116 .

(50) أنظر الفصل XII .

(51) أنس، ص 116 .

(52) كان «لا ينظر إلى السلطان وجهاً، معالم IV، ص 123 .

(53) «حتى خرج العبيدلي يدعو على مولانا أبي يحيى» ن ٢٠٠، ص 125 .

يقضي بها حوائج المسلمين . ويُنسب إليه استشهاده بأحاديث نبوية أخرى، وظُفّت لفائدة جواز الدعاء على السلطان : « اللهم من ولي أمرا من أمور امتي فشق عليهم فاشقق اللهم به، ومن ولي أمرا من أمور امتي فرفق بهم فارفق اللهم به »،⁽⁵⁴⁾ بما يؤكد أنّ لا إجماع حول هذه المسائل بإفريقية في تلك الفترة (المئة الثامنة هـ).

3- الخوف كأحد روافد السيطرة الكاريزماتية

إنّ كتب المناقب والتراجم على حد سواء تزخر بالروايات حول صولة الأولياء وسرعة انتقامهم و«انعطافهم»، إذا دار أحد من الظلمة بحرمتهم⁽⁵⁵⁾، أو إذا طلب من وال أو قائد أو سلطان قضاء حاجة ولم يقضها له، كإطلاق سجين مثلا⁽⁵⁶⁾، بما كان من شأنه إشاعة الهلع بحيث يصبح مجرد التهديد بالانتقام ناجعا وذا فعالية ورافدا هاما من روافد السيطرة الكاريزماتية، مسهما بدوره في إعادة إنتاجها .

جاء في مناقب المغربي (ت 689 هـ) أن الولي هدّد أحد الولاة أنّه إذا لم يطلق سجيّنا جاءت أمّه تتوسّل إلى الشيخ لإطلاقه، قبل وقت الظهر فإنّه يموت؛ وتظهر الرواية أنّ مجرد التهديد كان كافيا لحمل الوالي على تنفيذ أمر الشيخ وإطلاق المسجون، فعفا الله عنه،⁽⁵⁷⁾ حيث أنّ الله هو الذي يعاقب أو يعفو بواسطة الولي الذي ليس إلّا وسيلة.

(54) معالم ١٧، ص 123.

(55) معالم ١٧، ص 183.

(56) يروي ابن ناجي كيف انتقم أحد أولياء القيروان (الشنيشي -ت ما بين 772 و 777هـ)

من قائد البلد لرفضه إطلاق سجين ف«أخذته أكلة بين كتفيه (...) مات بسببها، ن. م .

(57) أنظر (م) 18441، ص 21 ب .

وهذه الروايات لا تخلو من المبالغة المألوفة في هذا الصنف الأدبي كرواية أحدهم ،السلطان ويده ترتعد في يد الشيخ،⁽⁵⁸⁾ كما أن رواية أخرى تظهر رجال السلطة⁽⁵⁹⁾ يدخلهم الهلع من الولي : «فأخذه الفرع والخوف فقال «جئت لأراك وأتبرك بك، (..) فمشى الحاكم وأخبر السلطان بمقالته فخاف خوفا شديدا فوجه إليه الحاجب يرغبه ويحاوله (..) فرغبه وركبه على فرس وردّه إلى السلطان (..) ولم يزالوا يستعطفونه حتى خرج،⁽⁶⁰⁾.

هنالك رواية لابن قنفذ تضع وجهها لوجه جدّه للأم الصوفي يوسف بن يعقوب الملاري (ت 764 هـ) والامير أبي العباس أحمد عندما كان لا يزال أميرا على قسنطينة ولو أن ابن قنفذ يسبغ عليه لقب «ال خليفة أمير المؤمنين،⁽⁶¹⁾ : «حضر يوما [الملاري] عند الخليفة (..) بالجامع الأعظم من قصبته السعيدة بقسنطينة المحروسة بعد صلاة الجمعة وطلبه في حوائج قضاها كلها إلّا واحدة في تسريح مسجون تردّد السلطان فيه وعسر عليه إطلاقه فقال له الشيخ بعد أن حبسه بيده من صدره على الثوب من هناك : «لا والله إن لم تطلقه خرجت عنك إلّا غير طيب، (..) فانصرف الشيخ بانزعاج وبغير سلام (..) ثم حرّك السلطان إعتقاده وفضله وتواضعه وقام وتبعه وأمر أخاه (..) أن يبادر إليه ليوقفه (..) فقال له السلطان : لا تأخذ علينا ياسيدي ونحن أولادك ، (..) ثم قضى له الحاجة ،⁽⁶²⁾.

(58) ن.م. ، ص 17 أ .

(59) هنا «حاكم الليل» الذي أرسل إلى المغربي «ليهدّده ويردعه» ن.م. ، ص 17 ب هل هذه الرواية على علاقة بما ذكرناه أعلاه حول اتهام المغربي من طرف الدعي بالإنحياز إلى أبي حفص عمر ؟

(60) مناقب أبي عبد الله محمد المغربي (م) 18441 ، ص 17 ب .

(61) حيث لن يتولى الخلافة على إفريقية إلّا سنة 772 هـ أي بعد وفاة الملاري . انظر تاريخ ، ص 106

(62) أنس ، ص 44 .

ربما احتوى النصّ على بعض المبالغة لكن هل يعقل أن يكون بأكمله من نسج خيال ابن قنفذ وهو المعاصر لابن أبي العباس ، السلطان أبي فارس عبد العزيز (796 - 837 هـ) الذي ألف مصنفًا حول مآثر دولته الفارسية، وهي الدولة التي خدمها ⁽⁶³⁾، ونصّه مليء بعبارات الإطراء والمديح لبني حفص .

هل نحن أمام «قوة ضغط» ، شكّلها الأولياء في المجتمع الحفصي أم أنّ الأمر لا يعدو كونه من آليات الخطاب المناقبي ؟ حيث وقفنا على نفس القول في مناقب كل من أبي عبد الله محمد المغربي (ت 689 هـ) وعبد الوهاب المزوغي (ت 675 هـ) منسوبًا في كل مرة إلى أحدهما وموجّها إلى السلطان :

مناقب المغربي	مناقب المغربي
«قل له أي للخليفة تبّ إلى الله من فعل البارحة وإلا أخرجك الفقراء من بين أظهرهم» ⁽⁶⁴⁾	«أطلب العافية من الله فيما نويت البارحة لنلا يخرجك الفقراء من أظهرهم قال فتاب السلطان وترك ما نوى» ⁽⁶⁵⁾

مهما يكن من أمر تاريخيّة هذه التدخلات ، وصحّة نسبتها إلى هذا أو ذاك من الأولياء فإن المهمّ هنا أنّها تحيل إلى الفقراء، كفئة متماسكة وضاغطة .

نفس هذا الاستعمال لـ«فقراء» بصيغة الجمع ورد في نص رسالة ينسبها ابن ناجي إلى عبيد الغرياني (ت 805 هـ) موجّهة إلى السلطان أبي فارس عبد العزيز : «(..) يا مَنْ جميع الفقراء له أحبّت ورياح السعادة له هبّت» ⁽⁶⁶⁾.

(63) انظر ترجمته في نيل ، ص 75 .

(64) مناقب عبد الوهاب المزوغي (م) 18555، ص 123 أ .

(65) مناقب أبي عبد الله محمد المغربي (م) 18441 ، ص 16 أ وب .

(66) معالم IV ، ص 256 .

ذكرنا أعلاه كيف أن العنف الممارس من طرف الولي يسهم في تعزيز وإحكام السيطرة الكاريزماتية وفي إعادة إنتاجها ، فيكتسي بذلك وظيفة مثالية يصبح بالتالي مجرد التلويح باستعماله رادعا في حد ذاته وله نفس الفعالية والنجاعة المنسوبتين إليه عند الإستعمال الفعلي.

ونتبين الوظيفة المثالية لهذا العنف لكونه يرد في بعض الحالات مضاعفاً على نحو اليوم /بسنة كما سيأتي أدناه.

هناك رواية للزركشي⁽⁶⁷⁾ تسرد الحدث التاريخي ثم تأتي على ذكر الإعتقاد الشائع أو المنتشر عند العامة في صيغة «يقال أن...» . حيث يعزى وقوع حدث ما - هنا مرض الخليفة المستنصر الذي مات منه سنة 675 هـ - إلى تدخل خارق لولي من الأولياء بسبب التعرض المزعوم للسلطان لذلك الولي - إعتراض، إنتقاد، إذابة الخ - وبالتالي إلى انتقام الولي أي ممارسة عنف مقدس ردا على عنف السلطان.

وإن هذا الإعتقاد في القدرة الخارقة للولي، التي تُعزى إليها أحداث لا علاقة مباشرة له بها وهي متباعدة زمنيا عن السبب المزعوم لها ، هو أيضا رافد من روافد السلطة الكاريزماتية .

لقد استوقفنا بنية رواية الزركشي التي نقترح قراءة لأبعادها الرمزية :

(67) انظر تاريخ ، ص 40 .

عناصر الرواية	التفسير الرمزي
1 - وحش قام بين يدي السلطان في صيادته فطرده الجوارح .	1 - الوحش هو الرجل الهارب من اعوان السلطة لفعلة ما والجوارح هم الجنود من الخيالة .
2 - دخل مغارة بها رجل قائم يصلي	2 - المغارة ترمز إلى الزاوية أو المكان الحرم .
3 - إقتفاء أثره من طرف رجال السلطان .	3 -
4 - إعتراض نزيل المغارة على رجال السلطان ، هذا دخيل الفقراء أتركوه .	4 - الزاوية ملجأ وملاد الهاربين من وجه السلطة .
5 - إصرار السلطان على الإتيان بالأسد .	5 - إصرار السلطان على الإتيان بالرجل الهارب .
6 - رفض الم رابط تسليم الأسد إلى رجال السلطان .	6 - رفض شيخ الزاوية تسليم الهارب .
7 - السلطان يأمر بقتل الم رابط المتمرد .	7 - السلطان يأمر بقتل شيخ الزاوية
8 - الم رابط يتحدى السلطان ويصدر أمرا مضادا بقتله .	8 - دعاء الولي على السلطان بالموت
9 - سقط السلطان مغشيا عليه وتوارى الم رابط عن الأنظار، ولم ينزل ذلك المرض يتعاهد [السلطان] لي إن توفي، (٥٥).	9 - سلطان الولي أقوى من سلطة السلطان فانتصر الأول وانهزم الثاني

إنّ هذه الرواية بنيّتها وأبعادها الرمزية تذكّرنا بما رواه مقديش نقلا عن شهادة عدلين من عدول صفاقس حول الأحداث التي كانت زاوية

(68) لقد وقفنا في مناقب عائشة المتوبية على رواية مشابهة وظفّتها لفائدة الولاية إلا أنه عوض الصيد تحدّثت عن نزعة وقع خلالها للمستنصر حادث مع فرسه دخل نتيجته رمح السلطان في جسده فمات بفعل إنتقام الولاية لبعض من سجنه السلطان في منزله مناقب، ص 33 - 34 .

عبد الكافي مسرحاً لها سنة 705 هـ / 1305 م⁽⁶⁹⁾ والتي سبق ذكرها، ولو أنّ هنالك فارق في نهاية كل منهما إلاّ أنّه ظاهري فقط حيث سواء مات السلطان (أو الأمير) أم لا فالهم أنه انهزم أمام سلطان الولي⁽⁷⁰⁾، وسواء كانت توبة صاحب السلطة وتواضعه للولي معلنة وصريحة - كما في رواية مقديش - أم مطلوبة - كما في رواية الزركشي - ، فالهدف واحد : إظهار مآل كل من تساوره نفسه تحديّ الأولياء والتعرض لهم بسوء، وتحريك آلية الخوف.

ونفس هذه الآليات والوظائف التي وقفنا عليها بإفريقية نلاحظها في المغرب الأقصى خلال المئة الثامنة هـ دائماً من خلال شهادة ابن قنفذ في سياق كلامه عن أحد الأولياء بمنّ إلتقاهم وهو أبو محمد عبد الله الصنهاجي الذي إلتجأ إلى بعض الأولياء في محنة أصابته من لدن أحد الولاة ، حيث وقفنا على البون الشاسع بين حجم إقتصاص الولي وسببه المزعوم : «كم سجنك ابن بطّان⁽⁷¹⁾ ؟ فقلت له ، أحد عشر يوماً فقال ، أنا أسجنه إحدى عشرة سنة،⁽⁷²⁾ ويضيف صاحب الأنس : قال أبو محمد عبد الله وكانت هذه النكبة سبب حرمتي عند العمال إبي عمّال المخزن ، ويشهد ابن قنفذ بنفسه : ورأيت أنا ابن بطّان هذا وهو في غاية التعظيم له والخوف منه،⁽⁷³⁾.

(69) وهو تاريخ الشهادة وقد سبق وذكرناها أنظر أعلاه.

(70) وإن لم يمت الأمير شخصياً في رواية مقديش إلا أن جنوده قتلوا ، ولما كانوا هم ممثلي السلطة وأحد رموزها ، فالبنية واحدة في كلتي الحالتين.

(71) هو والي صنهاجة .

(72) أنس ، ص 88 .

(73) ن ٢٠ .

الخاتمة

رأينا من خلال هذا الفصل أنّ سلطة الولي هي في الواقع مظهر من مظاهر السيطرة الكاريزماتية التي أصبح يمارسها والتي تقوم على أساس عاطفي وتفترض الثقة والإعتقاد التامّين في شخص استثنائي ؛ الولي ، وحاولنا رصد آليات ممارسة هذه السيطرة التي تحتل فيها مسألة «قضاء الحوائج» مكانة مركزية، لا سيما في علاقة الولي بالسلطة السياسية وجدلية التنافس والتعاون التي تتحكم فيها والتي تحركها المصلحة المتبادلة بين الولي والدولة.

فما هي الحاجيات التي التجأ بها الناس إلى الأولياء وهل تطوّرت خلال الفترة الحفصية مع ما يحدثه ذلك من تأثير وما يترتب عنه من نتائج على المثال الأعلى الولاني ، وهل اضطلع العنف «المقدس» الذي أصبح يمارسه الأولياء ، إلى جانب وظيفته كمنتج للخوف ، وهو إحدى آليات السيطرة الكاريزماتية ، بوظيفة اجتماعية أخرى ؟ هذا ما سنراه في الفصول الموالية .

الباب الرابع

حاجة المجتمع في أوليائه

«إذا غلت أسعاركم وقلّت أقطاركم وضعفت ثماركم وتنكرت قلوبكم وعميت عن الرشد مسامعكم وكثرت النسيمة والغيبة في خياركم وجارت عليكم ملوككم فالتجؤوا إلى الله بالأولياء الذين خلف ظهوركم يؤمنكم الله (..) مما تخافون.»⁽¹⁾

(1) مناقب أولياء تونس (م) 18555 ، ص 10 أ

إنّ علاقتنا بتجربة الولاية بإفريقية في العهد الحفصي تمرّ عبر نصوص تتحكّم فيها الظروف التاريخية لإنتاجها والدوافع العميقة لعملية الإنتاج هذه، والوظيفة أو الوظائف المطلوب تأديتها كما سبق وأشرنا في مطلع هذا الكتاب؛ وإنّ أي خطاب على الولاية والأولياء هو في آخر المطاف خطاب على النص النقبي الذي من خلاله تعرّفنا على تجربة الولاية وسير الأولياء.

وإذا صحت هذه المقولة، إنّ مجتمعًا يصنع الأولياء الذين هو بحاجة إليهم،⁽²⁾ فماذا كان ينتظر المجتمع الحفصي من أوليائه وذلك من خلال الأدب المناقبي أو النص النقبي بوصفه مرآة تعكس هموم هذا المجتمع ومشاكله وهواجسه وطموحاته، أي ما هي الوظائف المطلوب من الأولياء تقديمها لهذا المجتمع؟

إنّ هذه الوظائف الاجتماعية التي كانت موكولة إلى الأولياء تبينها من دراسة للكرامات المنسوبة إليهم. فهل وقع تطوّر ما على مستوى هذه الوظائف بين منتصف المئة السابعة هـ والنصف الثاني من المئة التاسعة هـ / 15 م؟

وهل كانت للأولياء بإفريقية علاوة على وظائفهم الاجتماعية والدينية، وظيفة إنقاذية أو خلاصية وما هو موقعها مقارنة بالوظيفة الدنيوية؟

وهل من ضمن هذه الوظائف يوجد إنتقام المجتمع من خلال أوليائه وبواسطتهم والردّ على مظاهر العنف المسلط عليه من طرف السلطة السياسية وفئات إجتماعية كالأعراب مثلاً، وتخليص المجتمع من نزواته العنيفة، وذلك ضمن إشكالية المقدّس والعنف، وما هو الدور التبريري الذي

(2) أنظر J.Y., TILLIETTE "Introduction", dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental* IIIe-XIIIe siècle, Ecole Française de Rome, Rome, 1991, p 6.

لعبه الخطاب المناقبي لإضفاء مشروعية سنّية على هذا العنف المنسوب إلى الأولياء؟

وهل بالإمكان الحديث عن توظيف إقتصادي للولاية من خلال مقايضة الكرامات مثلاً بوصفه انحراف عما يسمّيه فيبر «النمط الصافي» للكاريزما الذي «يرفض الإستعمال الإقتصادي للنعمة كمصدر خيرات»⁽³⁾؟ وأخيراً ما هي النماذج الولائية التي يمكن استخلاصها وهل يمكن الحديث عن تطوّر في المثال الأعلى الولائي لإفريقية خلال الحقبة الحفصية؟ تلك هي أبرز التساؤلات التي سنحاول الخوض فيها ضمن هذا الباب.

M. WEBER, *Economie et Société*, op cit, p 251-252.

(3) أنظر

الفصل التاسع

الكرامة والولاية الناجمة

كنا أشرنا عند استعراضنا في الفصل السابق لآليات السيطرة الكاريزماتية إلى عنصر الخوف ، إلا أن هذا العنصر لا يفعل ولا يؤثر وحده بل بتضامن مع عنصر ملازم هو الآخر للسيطرة الكاريزماتية : الكرامة. بحيث يبقى الهدف من تحرك هذا الثنائي المتضامن وعنوان نجاعته : تحقيق المنفعة التي بدونها لا تستقيم السيطرة الكاريزماتية ولا يكتب لها النجاح والاستمرار: «إنتفع الناس بأبي زكرياء يحيى⁽¹⁾ في حرثهم زمن غفلة العرب، فبظهور كراماته خافوه»⁽²⁾.

جاء في مناقب عبد الوهاب المزونجي (ت 675 هـ) «لو فقد واحد [من الأولياء] لمالت الأرض بالخلق ولم تنزل من السماء قطرة ولا تنبت في المروج نباتة»⁽³⁾.

خلف فعل الإيمان هذا الموغل في النظرة التراجيدية ونوع من التشاؤمية والعدمية، تبرز وظائف جدّ ملموسة كإنزال الغيث ونموّ الغرس الخ ، حافظت على جانب كبير من الثبات طوال الفترة الحفصية ألم يقل الرصاع في الفهرست : «رحم الله الأولياء والأصفياء أوتاد الأرض⁽⁴⁾ الذين ينزل الله بهم الأمطار ويجري بهم الأنهار»⁽⁵⁾. وهذه الوظائف، إلى جانب أخرى، نراها في كتب المناقب والتراجم معبر عنها سواء على النمط الخوارقي (أي من خلال كرامات تُنسب إلى الأولياء)، أو على نمط الأقوال الماثورة أو الإعلان الإيمانى على غرار ما ذكرناه في مطلع هذا الباب.

(1) ابن أبي عمران موسى المناري من أولياء القيروان للمئة الثامنة هـ ذكرناه مراراً (أنظر فهرس الأعلام).

(2) معالم IV ، ص 140.

(3) مناقب أولياء تونس (م) 18555، ص 138 ب.

(4) تقارن بـ «لو فقد واحد لمالت الأرض بالخلق».

(5) فهرست ، ص 194.

1 . الوظائف المادية والوظائف المعنوية

إنّ المعن النظر في المنظومة الخوارقية لإفريقية خلال الفترة الحفصية، كما تتجلى من بعض كتب المناقب يلاحظ مدى أهمية ما يسمّى بالكرامات الإجتماعية أي المتصلة بشؤون الحياة المادية من أمور معيشية وأمنية، في حين تبدو متطلبات الحياة الروحية أو الوظائف المعنوية للولاية أقل حضوراً.

ففي مناقب أبي سعيد الباجي (ت 628 هـ) ⁽⁶⁾ تتمحور جلّ الكرامات المنسوبة إليه حول :

- إشفاء المرضى (بواسطة الرقية مثلاً)
- إطلاق السجناء
- إشباع شهوات الأطفال والنساء من المأكّل
- سقاية الزرع وجلب الغيث
- إطعام الفقراء
- إيواء النساء والتكفل بهنّ (إطعامهنّ والقيام بحاجياتهنّ).

وفي مناقب المغربي (ت 689 هـ) تدور أغلبية الكرامات حول :

- إطعام جائع ⁽⁷⁾
- الشفاعة بسجين ⁽⁸⁾
- رفع مظلمة ⁽⁹⁾
- عتق عبيد ⁽¹⁰⁾

(6) مناقب أبي سعيد الباجي (م) 18419، ص 34 ب - 49 أ.

(7) مناقب أبي عبد الله محمد المغربي (م) 18441، ص 15 ب.

(8) ن.م.، ص 16 أ و 21 ب.

(9) ن.م.، ص 17 أ.

(10) ن.م.، ص 18 ب.

- الإقتصاص من ظالم⁽¹¹⁾

- إشباع الشهوات من الأطعمة⁽¹²⁾

- تغيير جنس مولود (من أنثى إلى ذكر)⁽¹³⁾.

إنّ جلّ هذه الوظائف ثابتة طوال الفترة الحفصية ووقفنا عليها في
عديد كتب المناقب والتراجم ، باستثناء كرامات عتق عبد وتغيير جنس
مولود، فهي أقل إنتشاراً، ولم نعثر عليها إلا قليلاً⁽¹⁴⁾. أمّا كرامات
إطعام الطعام والنزول عند الشهوات من الأطباق والمأكّل⁽¹⁵⁾، فقد
يفسّرهما الوضع الإقتصادي الذي تسيطر عليه القلّة والعوز وتتخلّله
المجاعات وفترات جفاف، من هنا اللجوء إلى الأولياء في طلب نزول
الغيث وهو أيضاً من الهياكل الثابتة.

إلا أنّ بعض كتب المناقب الأخرى لاسيما المتأثر منها بالتيار الشاذلي
الذي عُرِف عنه الطابع الإثيقي لتعاليمه واقترائها بأبعاد روحانية - ،
أفردت للجانب الروحي مكانة وهذا انعكس دون شك على مفهوم هذا
التيار لوظائف الولاية والأولياء ، حيث إلى جانب الوظائف المادية أو
الإجتماعية التي يقرّها ويعترف بها والتي لا تخرج عمّا عهدناه من
وظائف تتمحور حول الشؤون المعيشية والأمنية ، هناك جوانب معنوية،
فقد جاء في رسالة بعث بها الشاذلي إلى أحد أصحابه : «جعلكم [الله]
رحمة بين عباده وأمنّا في بلاده ، ينزل بكم الغيث ويدرّ بكم الرزق

(11) ن.م. ، ص 19 ب.

(12) ن.م. ، ص 20 أ.

(13) ن.م. ، ص 20 ب.

(14) وقفنا على مثال آخر لتغيير جنس مولود من جملة الكرامات المنسوبة إلى عبد العزيز

المهدي (ت 621 هـ)

(15) أنظر قصة الفول المطبوخ والخل والزيت والخبز الأسمت. في مناقب أبي عمران

موسى الغفاري (م) 1841 ، ص 51 .

ويدفع بكم الأسوأ ويصرف ببركاتكم البلاء . وجعلكم (..) عالَمين ومعلمين،⁽¹⁶⁾

كما وقفنا في مناقب عبد الوهاب المزوغي (ت 675 هـ/ 1276م) على هذا التحذير: «إذا رأيت المريد لا يعرف الولي إلا لصيانة دنياء لا ينال غيرها، ومن عرفه لدار الآخرة أقبلت عليه بأسرها وكفاه الله مؤاونة التعب في الدنيا ولا يحوجه لأحد فيها»⁽¹⁷⁾. هل يمكن إدراج هذا القول في خانة المحاولات لإضفاء مسحة روحانية على العلاقة بالأولياء في فترة سادت فيها ربّما العلاقة المادية والتوجّه إلى الأولياء في الحاجات المادية فقط، كمثّل هذا القول أيضًا: «مَنْ جعل الولي دَقْلًا لضرب أو ليطلب به في الدنيا وجمع حطامها سُدّ في وجهه باب القبول من ذلك الشيخ»⁽¹⁸⁾ ؟

بحيث سعت كتب المناقب إلى الترويج لنظرية النجاعة الشاملة للولاية أي التي تنفع الناس في الدنيا والآخرة: «بالتفات [أبي عبد الله محمد بن سلطان المسروقي (ت 701 هـ/ 1301م)] إليه نفع الله به في الدنيا والآخرة»⁽¹⁹⁾، على غرار ما جاء في القول الذي ذكرناه في مطلع هذا الباب وتحديدده للظروف والحاجات التي يقع فيها التوجّه إلى الأولياء. حيث إلى جانب غلاء الأسعار وقلة الأمطار وضعف الثمار وجور الملوك، هنالك تنكّر القلوب وعمى المسامع عن الرشد وتفشّي النميمة والغيبة⁽²⁰⁾، بل إنّ ما يعانيه الناس من غلاء وجفاف وقحط وظلم، إنما هو عقاب من الله سلّطه عليهم لأنهم ضيعوا حق الله: «سلّط الله عليكم ما نزل بكم

(16) درّة، ص 47.

(17) مناقب أولياء تونس (م) 18555، ص 136 أ.

(18) ن.م.

(19) درّة، ص 198.

(20) انظر اعلام.

فإذا رأيتم الملوك جارت على الرعية إعلموا أنهم ضيّعوا حق الله، كان الظالم سوط الله يضرب به القلوب إذا ساكنت غيره،⁽²¹⁾ وإنّ هذا الإعتقاد يمكن اعتباره من البنى الثابتة في العقلية الدينية ألم يكن هو نفسه الذي عمل أنبياء بني إسرائيل على ترويجه⁽²²⁾ ؟

2 - ولي متخصص أم متعدد الاختصاصات ؟

إن قولاً منسوباً إلى أبي يوسف الدهماني(ت621 هـ) يحمل على الافتراض أن هنالك نوعاً من التخصص في نمط معين من الكرامات حسب الأولياء : لله رجال يغرفون الحوت من البحر ولله رجال يقبضون الدنانير من الرمل، ولله رجال يركبون السباع ولله رجال إذا بكوا بكت السماء لبكائهم موافقة لهم،⁽²³⁾ بحيث يكون هنالك أربعة أنماط من الكرامات لكل نمط أولياء متخصصون به :

- الكرامات المتصلة بتوفير الرزق

- الكرامات المتصلة بتوفير المال

- كرامات ترويض الحيوانات المفترسة

- كرامات إنزال الغيث.

إلا أنّ ما نلاحظه بالنسبة لفترتنا كون هذا التخصص غير موجود في الواقع ، فنفس الولي أو (الولية) تنسب إليه كرامات من الأصناف الأربعة ومن غيرها ، كما سنرى بالتفصيل عند دراسة الكرامات المنسوبة إلى كل من السيدة المنوية وأحمد بن عروس . فصالح الصديقي

(21) تعريف أولياء الأربعين أصحاب الشاذلي (م) 1855، ص 10 أ .

(22) أنظر : A. LODS, *les prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme*, Paris, 1935 .

p 55 à 87.

(23) معالم III ، ص 226 .

(ت 772 هـ / 1370 م) من أولياء المئة الثامنة هـ بالقيروان نسب إليه ابن ناجي كرامات ⁽²⁴⁾ أمكن تصنيفها على النحو التالي :

- الكرامات المتصلة بالأرض والحرث (من صرف الجراد والسقاية وتأمين ثور للحراثة وإنزال الغيث) ⁽²⁵⁾

- كرامات طي الأرض ⁽²⁶⁾

- كرامات الإنتقام ⁽²⁷⁾

- كرامات تأمين مسافر ⁽²⁸⁾

- كرامات الترويض (لحيوانات مفترسة) ⁽²⁹⁾

- كرامات المكاشفة والإطلاع على الغيب ⁽³⁰⁾

- كرامات الرؤى (الرسول، أبو بكر الصديق وعمر ابن الخطاب) ⁽³¹⁾.

ولما لم نقف على تخصص بين الأولياء أنفسهم تساءلنا هل أن هنالك تنميط على أساس البيئة الإقتصادية والإجتماعية، أي هل نفس أصناف الكرامات وجدت وبنفس الأهمية في المدن والأرياف وهل اضطلعت الولاية بنفس الوظائف في كل من البيئتين أم أن هنالك نمط معين من الكرامات أو منظومة خوارقية خاصة بالوسط الحضري (تونس مثلاً)، ونمط تميزت به الولاية في داخل إفريقية (بعمل القيروان مثلاً)

(24) معالم IV ، ص 172 - 180 .

(25) ن.م. ، ص 174-175 و 176 و 178 و 180 .

(26) معالم IV ، ص 172-173 .

(27) ن.م. ، ص 173 .

(28) ن.م. ، ص 174 .

(29) ن.م. ، ص 175 و 177 .

(30) ن.م. ، ص 178 .

(31) ن.م. ، ص 178-180 .

وفي أريافها ؟ ولا بد هنا من القيام بدراسة مدققة لمختلف الكرامات المنسوبة إلى عدة أولياء، وليس إلى ولي أو إثنين كي تكون العينة تمثيلية، ومن كلي الوسطين، وفي نفس الفترة الزمنية كي لا يتدخل عنصر التطور الدياكروني مما قد يحوّر الإشتتات ويجعلها غير صائبة، وهذا ما لم يتسع لنا المجال للقيام به في إطار هذا العمل.

إلا أنّ مقارنة سريعة بين الكرامات المنسوبة إلى عائشة المنوبية ⁽³²⁾ - من أولياء المئة السابعة هـ / 13م عاشت بتونس - ، وتلك التي جمعها أبو عبد الله الحضرمي عن عم أبيه الولي أبي علي سالم القديدي (ت 699 هـ) ⁽³³⁾ وقد عاش في بلدة قديد وفي مدينة القيروان - ، مع ما ذكرناه أعلاه من كرامات صالح الصدفي - وهو من أولياء المئة الثامنة هـ / 14م إلا أنه عاش هو الآخر في وسط ريفي - ، سمحت باستخلاص بعض الملاحظات. فإن كان لا مجال للحديث عن منظومة خوارقية خاصة ومختلفة جوهريا بالنسبة لكل من العينتين حيث سنرى أن المنظومة الخوارقية لإفريقية أقله في نفس الفترة الزمنية (المئة السابعة هـ / 13م مثلا) تظهر جانبا لا بأس به من الثبات ، إلا أنّ صنفاً معيناً من الكرامات وهي التي أسميناها بكرامات الأرض والحرث (صرف الجراد، حماية الزرع، العثور على غنم ضاع) ⁽³⁴⁾ وحتى كرامات ترويض الحيوانات المفترسة ⁽³⁵⁾ توجد أكثر في الوسط الريفي ، فنحن على سبيل المثال لم نقف في الكرامات المنسوبة إلى المنوبية إلا على كرامة واحدة من أصل 52 في إنزال الغيث. نفس الشيء عند أحمد ابن عروس -والوليان من أولياء تونس ولا نعتقد هنا أنّ العامل الزمني قد أثر كثيراً في مسألة الغيث أو إخصاب الأرض- حيث وقفنا على 3 كرامات من

(32) انظر أدناه .

(33) في كتاب اطلع عليه ابن ناجي وأخذ عنه كما يرويّه بنفسه معالم ١٧ ، ص 88 .

(34) انظر معالم ١٧ ، ص 57 و 61 و 70 - 71 .

(35) ن . م . ، ص 60 و 74 .

أصل 204 في إنزال الغيث وإخصاب الأرض . أما عند صالح الصديقي (ت 772 هـ) الذي وقفنا له على 16 كرامة ، 6 منها يمكن اعتبارها من الكرامات المتصلة بالأرض :

- إنزال الغيث، كرامتان (2)
- صرف الجراد عن الحرث، كرامتان (2)
- وقاية السزرع، كرامة (1)
- تأمين ثور للحراثة، كرامة (1).

أما عنصر الثبات الذي أشرنا إليه فنراه مثلاً في أهمية كرامات المكاشفة بالغيب التي وقفنا عليها طوال الحقبة الحفصية وفي مختلف فتراتنا⁽³⁶⁾ وفي الواسطين الحضري والريفي على حدّ سواء ؛ أما القديدي (ت 699 هـ) فقد أحصينا له ما لا يقل عن 8 كرامات في المكاشفة، وإذا انتقلنا إلى أولياء تونس فيمكن اعتبار 16 كرامة من مجموع 52 نسبت إلى المنوبية هي من كرامات المكاشفة . أما عند ابن عروس فقد وقفنا على ما لا يقل عن 77 كرامة في المكاشفات علماً بأنّ وظيفة هذا الصنف من الكرامات ستتطور بين أول الفترة الحفصية وآخرها كما سنرى . وعلاوة على كرامات المكاشفة هنالك كرامات إطعام الطعام وإشباع الشهوات من الأطعمة وإغاثة المسافرين وإطلاق السجناء ورفع المظالم وإبراء العلل التي تتكرر عند مختلف الأولياء.

هل شهدت الولاية تطوراً على مستوى وظائفها الاجتماعية بين أول الفترة الحفصية وآخرها من حيث ظهور وظائف جديدة أو تعزيز وظائف كانت موجودة ؟ هذا ما سنراه من خلال دراسة للكرامات المنسوبة إلى عائشة المنوبية (ت 1266/665) ولمكانة الكرامات الاجتماعية، فيها أي المقترنة بوظائف اجتماعية مع محاولة تحليل كمّي

(36) انظر على سبيل المثال فقط ومن خلال كتاب المعالم III ، ص 213 و 224 و IV ، ص 39

- 40 و 178 و 184- 186 و 210 - 211 .. الخ

ونوعيّ لهذه الوظائف كما تقوم بنفس العملية للكرامات المنسوبة إلى
أحمد ابن عروس (ت 868 هـ/1463 م) .

3 - وظائف الولاية بإفريقية والتطور الدياكرونوي

أ - عائشة المنوبية وأحمد ابن عروس ودوافع اختيارنا لهذين الوليين

إن الوليين ينتميان إلى فترتين متباعدتين زمنيا: السيدة المنوبية عاشت
في بداية الحقبة الحفصية (ت 665 هـ) أما ابن عروس فعاش في الجزء
الأخير منها (ت 868 هـ) إذن بالإمكان من هذه الناحية رصد التغييرات
الناجئة عن العامل الزمني . ثم إن الوليين عاشا وفَعَلَا في نفس البيئة
الجغرافية (في حاضرة تونس) بحيث لا نترك المجال لعوامل متصلة بالمحيط
الجغرافي مع ما ينجرّ عنه من مؤثرات اجتماعية واقتصادية، على نحو
ما ذكرنا أعلاه ، قد تجرّنا إلى أخطاء في استنتاجاتنا ، ثم أخيرا إن الوليين
طوّرا تقريبا نفس النمط الولائي وجسّدا نموذجا ولانيا متقاربا إلى حد
بعيد، حيث نحن نرجّح إمكانية إنتمائهما إلى نفس التيار الصوفي ، فنكون
هنا أيضا إستبعدنا عوامل قد تمتّ إلى النموذج الولائي أو إلى النهج
الصوفي ؛ كما أنّ الإثنين هما من الأولياء اللذين تشكّل الكرامات المنسوبة
إليهما لا سيما منها «الكرامات الاجتماعية» موضوعا قابلا للدراسة ، ولا
شكّ أن وجود كتاب في مناقب كل منهما ⁽³⁷⁾ مع ما يوفّره ذلك من
وجود عنصر التماسك والانسجام لكون كل من هذين الكتابين يمكن
معاملته كإنتاج أدبي ووحدة متكاملة ، كان هو الآخر من العوامل التي
أثرت في عملية الإختيار هذه .

(37) وإن كان كل منهما ينقصه التحقيق العلمي والنقدي على قاعدة مختلف المخطوطات
الموجودة .

هل أن الاختلاف الجنسي لعب دورا ما في توجه الناس إلى كل منهم، من حيث الكمّ ومن حيث النوع، أي في طبيعة الحاجات، التي كان يقع التوجه فيها إلى كل منهما وفي حجم هذا التوجه، وبالتالي في الوظائف الاجتماعية التي أدّأها كل منهما ؛ هذا وارد و نحن لا نملك أن نجيب إجابة قاطعة في ظلّ معطياتنا الراهنة ، بما يضيف طابعا نسبياً على استنتاجاتنا التي نعتبرها بمثابة مؤشرات وليست أحكاما مطلقة أو نهائية .

ب - المنهجية الكميّة : فوائدها وحدودها

من فوائد هذه المنهجية أنها تسمح بالقيام بتقييم هو الأقرب إلى الدقة لمكانة أو لأهمية عَنف الكرامات الاجتماعية، ضمن المنظومة الخوارقية ككل والذي يصعب القيام به بدونها، كما تسمح بتقييم مكانة كل وظيفة داخل هذا الصنف - الكرامات الاجتماعية - وتطوّره بين أول الحقبة الحفصيّة وآخرها ، والوقوف على الوظائف الجديدة التي أصبح مطلوب من الولي الإضطلاع بها وتقييم أهميتها العددية مقارنة مع الوظائف الأخرى ؛ كما أنها تسهم بتصحيح ما قد يتوهمه البعض منّا خطأ حول اتجاه هذا التطور ؛ فعلى سبيل المثال كنّا نتصور أنّ ظاهرة الإنتقام كانت تفاقمت في نهاية فترتنا مع ولي مثل أحمد ابن عروس الذي تصوّره المراجع عادة ⁽³⁸⁾ بمظهر الولي الذي يرهّب الناس لسرعة انتقامه والطابع العنيف الذي ميّز ولايته وسلوكه وحتى الراشدي نفسه وهو المصدر الأول والأساسي لحياة هذا الولي فإنه يصنّفه من بين الأولياء المستورين بستر العزّة والسطوة والقهر ⁽³⁹⁾ إلّا أننا بفضل المنهجية الكميّة إستطعنا تصحيح رؤيتنا حيث اتضح لنا أنّ ما أسميناه بكرامات السخط والإنتقام لم تتجاوز عند ابن عروس الـ 29 كرامة من أصل 204 نسبت إليه .

(38) انظر 345 *La Berberie II*, p BRUNSCHVIG

(39) انظر أدناه في هذا الفصل .

إلا أن الخطر من توخّي هذه المنهجية وبالشكل الذي وقع استعماله - أي بالإكتفاء بعينيتين إثنيتين فقط - هو إضفاء طابعا مطلقا ونهائيا على الأرقام التي يخرج بها الباحث وما قد يبنيه على قاعدتها من إستنتاجات ، في حين أن قانون النسبية يحتم اعتبار هذه الأرقام وهذه الإستنتاجات مجرد مؤشرات ليس إلا، لا يمكن من خلالها أو على قاعدتها الخروج بقوانين مطلقة وبأحكام نهائية، وإن أية دراسة علمية للمنظومة الخوارقية لإفريقيّة تتوخّى المنهجية الكميّة وجب عليها مراعاة الحد الأقصى من التمثيلية للعينة المختارة كما سبق وذكرنا.

ج - تصنيف الكرامات ومشاكله

علاوة على هذه الحدود المرتبطة بالجانب الكمي لمقاربتنا ، هناك نوع آخر من المشاكل يتعلّق بالتصنيف الذي توخّيناه في هذه المقاربة والذي يسهم بدوره في إضفاء الطابع النسبي على إستنتاجاتنا . فمن جملة الكرامات المنسوبة إلى الوليين اعتمدنا الكرامات ذات الطابع الاجتماعي أي أننا قمنا بتصنيف وظيفي على قاعدة الوظيفة المرجوة أو المتحققة بفضل هذه الكرامة واستبعدنا كرامات خرق القوانين الطبيعية - من طي الأرض ورؤية الخضر والمشي فوق الماء وتهدئة البحر وكلام الجماد والحيوان الخ - مع العلم أن الكرامة مهما تكن وظيفتها الاجتماعية تبقى عملا خارقا للعادة ومن صنف الأعمال التي تتجاوز الطاقة البشرية أو الطبيعية للإنسان وهي تدلّ على تمتّع صاحبها بقدرة إلهية أو فوق طبيعية، فكرامات المكاشفة بالمستقبل وإطعام الطعام بصورة خارقة⁽⁴⁰⁾ التي أبقينا عليها هي من خوارق العادات.

إلا أن ما قصدناه هو ترك كرامات طي الأرض أو كلام الجماد وغيرها من الظواهر التي تذكرها كتب المناقب بهدف إظهار قدرة الولي الخارقة دون أن تقترن بوظيفة اجتماعية محددة أو بطلب حاجة ما.. أما

(40) من بلد إلى بلد كما كان يفعل ابن عروس غالبا .

بالنسبة لكرامات المكاشفة بالغيب فإننا أبقينا فقط على تلك التي اقترنت بنبوءة واستبعدنا ما هو من باب المكاشفات غير المقترنة بوظيفة إجتماعية أو بطابع تنبئي واضح علما بأنّ هذا الصنف من الكرامات - العلم بالغيب والمكاشفة به - هو من البنى الثابتة في المنظومة الخوارقية لإفريقية في العهد الحفصي ، لكنه سيشهد تطورا في وظيفته ؛ فلئن كانت هذه الكرامات تُوظّف أساسا لإظهار قدرة الولي الخارقة ولتبهر بها الناس كما في حالة المنوبية ، فإنها علاوة على هذه الوظيفة الثابتة طوال فترتنا اقترنت مع أحمد ابن عروس بوظيفة أخرى ألا وهي التنبؤ بالمستقبل وأصبح الولي يذري المكاشفات على نمط النبوءات التي «تتحقق» ، فكانت ولادة نموذج «الولي المتنبئ».

من المشاكل التي اعترضتنا في تبويب الكرامات، وجود نوع من الغموض في طريقة عرض الراشدي لبعض مناقب ابن عروس بما جعلنا نتردّد في تصنيفها في باب كرامات الإنتقام أم في صنف النبوءات ⁽⁴¹⁾، إلّا أننا أدرجناها في خانة كرامات الإنتقام حيث اتّضح أن ذلك هو بالذات الهدف الرئيسي من وقوع الكرامة ⁽⁴²⁾.

إن التصنيف الذي توخّيناه راعى عددا من الوظائف الإجتماعية التي تشكّل كلّ منها وحدة متجانسة كإغاثة المسافرين (بمن فيهم الحجّاج) وكرامات فكّ الأسر وإطلاق السجناء وكرامات الإعانة في الفاقة المالية، وكرامات الإبراء (بما في ذلك من الجنّ) وكرامات إنزال الغيث وإخصاب الزرع، وكرامات إطعام الطعام (بما فيها إشباع الشهوات من المأكّل)، وكرامات الإغاثة في حالات السرقة و الضياع (بما في ذلك المتصلة بالجواري والعبيد) .

(41) انظر إبتسام ، ص 411 و 503 .

(42) كقول الراشدي «مستدفعاً به السوء، إبتسام ، ص 413 و«الوزيفة قتلناها، بما يؤكد أننا أمام كرامة إنتقام لا نبوءة نبي» ، ص 426 .

أما كرامات الإنتقام والسخط والمعاقبة ، فنحن نتعرض لها في مرحلة لاحقة وإن يندرج العديد منها ضمن صنف الكرامات الاجتماعية نظرا لطابعها الاجتماعي الواضح، ولظروف ودوافع ممارستها، والتي وجب التمييز بينها وبين التي تقع انتقاما لسوء الأدب مع الولي أو لإنتقاده وإذايته، إلا أننا تناولها ضمن إشكالية المقدس والعنف .

د - الكرامات الاجتماعية، المنسوبة الى عائشة المنوبية

بالإمكان تبويب هذه الكرامات حسب التصنيف الذي اعتمدناه على النحو التالي :

2	إغاثة المسافرين
3	التنبؤ بالمستقبل
1	فك الأسر
2	الإعانة في الفاقة المالية
1	إنزال الغيث وإخضاب الزرع
3	الإبراء
2	تأمين من لجأ إليها على حياته
2	إعادة الذاكرة والمدارك العقلية لفاقدتها وهبة العلم
1	إطعام الطعام وإشباع الشهوات من المأكول
17	المجموع

المصدر : مناقب السيدة عائشة المنوبية

إذن نحن نلاحظ هنا تجانسا على مستوى الوظائف الاجتماعية مع ما ذكرناه إلى حد الآن من أمثلة وقفنا عليها في نفس الفترة بالنسبة لأولياء آخرين ، وتنوعا على مستوى ميادين التدخل يبرز من خلاله الدور الاجتماعي الذي كانت تضطلع به الولاية أو الذي نسب إليها وتفاقم

حضور الأولياء في الحياة اليومية للناس في المئة السابعة هـ ، ويعطي صورة مسبقة عما سيؤول إليه خلال القرون اللاحقة ، لا سيما بالنسبة لوظيفة «التنبؤ» بالمستقبل التي ستكتسي مع ولي مثل أحمد ابن عروس أهمية كبرى كما سنرى بعد حين .

الملاحظ أيضا عدم طغيان أية وظيفة بشكل ملحوظ على الوظائف الأخرى ووجود نوع من التناسق بين مختلف الوظائف. حيث نحن أمام ولاية تتدخل بشكل شبه متكافئ في عدة ميادين إجتماعية علاوة على عدم وجود أي تخصص منسوب إليها في ميدان محدّد دون غيره .

بالنسبة لكرامات «التنبؤ» ، الجدير بالذكر أن الولاية لم تستشار بشأنها بل إنها تمت بمبادرة منها ، وهذا عنصر هام لكوننا سنقف عند ابن عروس فيما بعد على ما لا يقل عن 25 حالة «تنبؤ» ناتجة عن إستشارة مسبقة للولي .

أما هذه «التنبؤات» فأحداها تتعلق بأرض وغراسات ⁽⁴³⁾ ، والثانية رواها مؤلف المناقب عن الفقيه ابن عبد الرفيح (ت 733 هـ) وهي «تنبؤ» الوليّة بموت أحدهم ⁽⁴⁴⁾ ، أمّا الثالثة فهي من نوع «التنبؤ» بوظيفة أو خطة ⁽⁴⁵⁾ . إن الذي يهمنا هنا هو التوظيف الإجتماعي من طرف الخطاب المناقبي لهذا النوع من الكرامات والنموذج الولائي الذي تروّج له وكذلك مدى فعاليته ضمن الخيال الجماعي لتلك الفترة .

نلفت إلى أنّ 5 من الكرامات التي ذكرناها تمّت بعد وفاة الولاية واقتُرنت بقبرها ، ونحن نتعرّض أدناه إلى هذا العنصر الجديد في كتب المناقب وهو ذكر فضل الزيارات والمنافع التي يجنيها الإنسان من ورائها والتي تبدو لنا من منوّمات الطرافة بالنسبة للفترة الحفصية حيث لم نقف على مثلها في كتب المناقب خلال الفترة السابقة كمناقب الجبنياني

(43) مناقب عائشة المنوبية ، ص 27 .

(44) ن. م. ، ص 35-36 .

(45) وهي خاصة بتقديم ابن عبد الرفيح للخطابة وإمامة جامع الهوى ، ن. م. ، ص 36-37 .

ومحرز ابن خلف. كما أنّ الجديد هو تفصيل الكرامات التي ينسب تحقيقها إلى الولي بعد وفاته، وذلك بعد أن حُسمت مسألة إمكانها⁽⁴⁶⁾، وهو ما من شأنه أن يشجّع الناس على زيارة القبور ويضفي على الخطاب المناقبي طابعا حيا وملموسا ومصداقية أكبر؛ كما أن تنوع الميادين التي وقعت فيها هذه الكرامات هو أيضاً عنصر مساعد وباعث على الزيارات،

1	الإعانة في فاقة مالية (هنا الوفاء بدين)
1	إطعام الطعام
1	تأمين من لجأ إلى القبر على حياته
2	إعادة الذاكرة والمدارك العقلية وهبة العلم
5	المجموع

المصدر: مناقب السيدة عائشة المنوبية⁽⁴⁷⁾

هـ - الكرامات الاجتماعية المنسوبة إلى أحمد ابن عروس (ت 868 هـ)

«إنّ من رمته يد الأقدار بما أعياء علاجه، أو كان في ظلام شدة ولم يعاجله انبلاجه، أو لم تساعد المطالب أو أشجاء ما هوله طالب أو أثقل الدين ظهره، أو قطع في لبوس البؤس ظهره، أو كان تحت قهر غلبة الرجال، أو طلب نيل شهى آماله بلسان الاستعجال، أو أنهك المرض جسمه أو دهاه ما لم يستطع حسمه، أو طلب خلاص مسجونته (..) أو تعذر عليه افتكاك أسيره، أو توجه راغبا في تيسير عسيره (..) وأثقلت كاهله أوزاره، أو استلب منه بيد الفتك إزاره، كل هذا إذا إلتجأ إلى الله (..) فيها بسر الشيخ وقراءة هذا الكتاب أو شيء منه نال تمام مراده من الدفع والنفع»⁽⁴⁸⁾.

(46) هل يموت الولي تتوقف كراماته أم لا، انظر ابن قنفذ، أنس، ص 7 - 9.

(47) مناقب عائشة المنوبية، ص 22 و 20 و 25 و 26.

(48) إبتسام، ص 514.

بهذه الكلمات إختتم الراشدي مصنّفه في مناقب ابن عروس الذي كتب جلّه في حياة الولي⁽⁴⁹⁾ بما يؤكد مدى ما بلغه «توظيف» الولاية في تلك الفترة وخضوعها أكثر فأكثر لمتطلبات النجاعة والفعالية والمنفعة الإجتماعية؛ وإن ما يذكره الراشدي بأسلوب لا يخلو من السجع والتزويق الأدبي، من حالات يمكن فيها اللجوء إلى الولي⁽⁵⁰⁾، هي نفس تلك التي ينسب إليه تدخّله فيها على النمط الخارق وتأثيره فيها، لكن مفصّلة بأكثر دقة ووضوح، وذلك من خلال استعراض مائتي 200 «منقبة»⁽⁵¹⁾ إعتدناها كقاعدة لدراسة كراماته «الإجتماعية»، وفي محاولة رصد اتجاهات تطور الوظائف الإجتماعية للولاية في أواخر الفترة الحفصية .

أما هذه الكرامات فصنّفناها حسب الجدول التالي :

19	إغاثة المسافرين بمن فيهم الحجّاج
7	فك الأسر
11	الإعانة في فاقة مالية
12	الإبراء (بما فيه من الجن)
3	إنزال الغيث وإخصاب الزرع
12	إطعام الطعام وإشباع الشهوات
8	الإغاثة في السرقات أو في فقدان الحوائج وكل ما ملكته الأيدي
3	نصرة جيوش المسلمين ونصرة السلطان على أعدائه
3	الإغاثة من ضيق نفساني
78	المجموع

الجدول - أ - المصدر : إبتسام الغروس (52)

(49) أنظر ن . م . ص 5 و 7 و 220 و 230

(50) وإن هو يؤكّد، شأنه شأن جميع مؤلفي كتب المناقب، على أنّ الولي ليس إلا وسيلة إنما اللجوء هو إلى الله .

(51) إبتسام ، ص 379 - 511 .

(52) ن . م .

لقد نسب الراشدي إلى أحمد ابن عروس ما يقارب 77. منقبة، في باب المكاشفات وقفنا على 35 منها أذريت «كنبوءات» أي على نمط التنبؤ بالمستقبل، أمكن تبويبها، حسب الميادين الإجتماعية التي مورست فيها على النحو التالي :

2	في المرض
3	في الولادات وشؤون الحمل
8	في الزواج والقضايا العائلية بما فيها الميراث
8	في الوظائف (السياسية منها والدينية).
7	في السفر (بما في ذلك للحج وللتجارة)
1	في شأن فلاحي
4	في الحروب
2	في العمليات التجارية
35	المجموع

الجدول - ب - المصدر : إبتسام الغروس

والجدير بالذكر أن 23 من هذه «النبوءات» تمت على إثر عملية استشارة الولي أي أن هذا الأخير أصبح يزار خصيصا لمعرفة ما يخفيه المستقبل، ويُحفظ كلامه بل يدون لشدة الاعتقاد بأنه متحقق لا ريب في ذلك. يذكر الراشدي أن ابن أخي الولي وهو أبو محمد عبد الله كان مكلفا من طرف السلطان الحفصي بأن ينقل إليه كلام ابن عروس : «كان السلطان (..) المنتصر (..) كثيرا ما يوصيني بحفظ ما يتكلم به الشيخ (..) أو كتبه أو إنهائه إليه ويؤكد في ذلك»⁽⁵³⁾. ويذكر لنا وقائع إرسال المنتصر لأحد أمراء بني حفص إلى الولي عندما حاصر الأعراب

(53) إبتسام ، ص 441 .

تونس سنة 838 هـ / 1434 م ⁽⁵⁴⁾ لينبئه بمصير المعركة ، خاطبني بما أقوله
للسلطان عنك. ⁽⁵⁵⁾

وبناء على ما ذكره الراشدي لم يكن الولي يستشار فقط في شؤون
الحرب والسلام ومن طرف السلطان وحده بل حتى من ترشح لمنصب ما
أو عُرِضت عليه خطة ما فإنه يستشير الولي فيها ؛ فهذا أحد الفقهاء
المرشّحين للعدالة جاءه مستخبرا فدأبأه ، بأنه لن يفوز بها ⁽⁵⁶⁾ ، وهذا
فقيه من ، أعيان أرباب المناصب ، كان على ما يبدو يتطلع إلى أربعة
مناصب فبمجرد أن أرسل له الولي رسولا يطلبه في أربع ركائز
«استبشر» ⁽⁵⁷⁾ ؛ أمّا الفقيه أبو عبد الله محمد بن عصفور فإنه بعث ، مع
العنب الذي أرسله إلى الولي هدية ، يسأله عن مستقبله : «يا سيدي ما
تقول له ؟ » ⁽⁵⁸⁾ .

وقبل التوجه إلى المشرق أو المغرب برسم الحج أو التجارة كان
الولي يستشار أيضا ⁽⁵⁹⁾ : «كنت أتردد إلى الشيخ في أمر سفر
الحج (..) وأطلبه سرا في ذلك فلا يوافقني ولم أزل كذلك إلى أن أذن
مرة بالقول الصريح» ⁽⁶⁰⁾ . والطريف أيضا أنه أصبح يُستشار حتى في
شؤون الزواج والطلاق وغير ذلك من القضايا العائلية و«الخاصة» :
«خطبني إنسان في إينتي وألح عليّ في ذلك فامتنعت إلى أن أستشير

(54) انظر تاريخ ، ص 133 .

(55) إبتسام ، ص 467 .

(56) ن . م . ، ص 388 .

(57) ن . م . ، ص 450 - 451 .

(58) ن . م . ، ص 470 .

(59) إبتسام ، ص 385 و 419 - 420 و 437 و 478 و 495 و 499 و 455 و 471 .

(60) ن . م . ، ص 495 .

الشيخ (..) في ذلك،⁽⁶¹⁾ : وهذا آخر «أذن لله الولي في الزواج فأحضر له طعاما لمعرفة ما إذا سيكون أمره مسترا في ذلك الزواج ، إذا أكل منه فذلك علامة تيسير»⁽⁶²⁾.

كما كان الولي يُستشار في شؤون المرض ، هكذا فعل والد قاضي الجماعة أبي عبد الله محمد القلجاني⁽⁶³⁾ عندما مرض أرسل ولده الى زاوية ابن عروس : «صل الى الشيخ ابن عروس (..) واحفظ ما يتكلم به»⁽⁶⁴⁾ ؛ كما أن بعض من مرض ولده فأبى أن يداويه قبل الرجوع الى الولي⁽⁶⁵⁾.

أما العمليات التجارية فلا تنجز قبل اشارته «إمتنعت عن بيعه إهو غلام إلا بإشارة الشيخ»⁽⁶⁶⁾.

إن هذه «النبوءات» المنسوبة الى ابن عروس هي من نوع الألفاظ وأنصاف الجمل ، وأحيانا كلمة واحدة⁽⁶⁷⁾ وتعابير مبهمّة وغامضة لا تُفقه في حينها ، إلا أن هنالك في الغالب إعتقاد بأن كلامه سيتحقق «فانصرفت من عنده وأنا جازم أن كلام الشيخ إنما هو لأمر سيكون وشدة تبدو للناس»⁽⁶⁸⁾.

(61) ن.م. ، ص 436 .

(62) ن.م. ، ص 428 - 429 ، أنظر أيضا 466 - 467 و 478 و 483 .

(63) حوله أنظر أعلاه ص 269 الهامش 28.

(64) إبتسام ، ص 468 - 469.

(65) ن.م. ، ص 460.

(66) ن.م. ، ص 479.

(67) كقوله «سروالي سروالي» وفي اليوم الثالث صار المعني بهذه «النبوءة» واليا، ن.م. ، ص 470 - 471.

(68) ن.م. ، ص 430.

إن 12 «مكاشفة» بالمستقبل تمت بصفة عفوية من طرف ابن عروس أي أنه لم تقع إستشارته فيها مسبقا ، أما وظيفتها ضمن آليات الخطاب المناقبي فهي شحذ الإعتقاد بقدرة الولي على معرفة الغيب، وإضفاء مشروعية على عملية إستشارته ، والترويج لنموذج الولي - المتنبئ visionnaire. وتبدو لنا الروايات التي تنسب إلى الولي «نبوءات» في تعيين هذا قاض للجماعة وآخر إماما وخطيبا وثالثا مفتيا⁽⁶⁹⁾، موكول إليها أكثر من غيرها الإضطلاع بهذه الوظيفة . ولنفس الوظيفة سُخِّرَت أيضا «النبوءات» حول ثقاف هذا أو عزل ذاك أو قتل ثالث من الشخصيات التاريخية التي تروي لنا كتب التاريخ من ناحيتها الظروف التي حَقَّت بكل منها⁽⁷⁰⁾. وكذلك الشأن بالنسبة للنبوءات «السياسية» حول مآل معركة ومصير احد المتآمرين على السلطان⁽⁷¹⁾ إلخ من أحداث سياسية يُنسب التنبؤ بها إلى الولي إظهارا لقدراته الخارقة وتفنيدا لأقوال منتقديه وشحذا لإيمان معتقديه .

إنّ الميادين والمسائل المتعددة التي يمارس فيها ابن عروس قدراته الخارقة تبرز مدى عمق التدخل الإجتماعي للولي ، وسعة دائرته التي تشمل جميع ما يعترض الإنسان من شؤون وشجون حياتية ، بحيث وإن لم نقف على وظيفة جديدة كلياً أو ميدان جديد لم يكن الولي إقتحمه

(69) انظر ما نُسب إلى أبي عبد الله محمد القلجاني من رؤية ابن عروس في النوم يقول له «يا قاضي المسلمين يا مفتي المسلمين (..) فبعد زمن قريب من هذه الرؤية تولّيت القضاء والفتيا» إبتسام ، ص 468-469 ، انظر أيضاً ن.م. ، ص 418 بالنسبة للقاضي عمر القلجاني.

(70) ن.م. ، ص 506 ، «التنبؤ» بثقاف القائد نبيل ابن أبي قطاية وذلك سنة 857 هـ / 1453 م ، انظر حوله تاريخ ، ص 147 .

(71) إبتسام ، ص 506 ، «التنبؤ» بأخذ أحد ملوك بني حفص من خرج على طاعة الخليفة وتخصّن بجبال بجاية ، انظر حول هذه الأحداث تاريخ ص 137-138 ويؤرخها الزركشي سنة 840 هـ / 1436م وكذلك إبتسام ص 457 ، حول أحداث سنة 838 هـ انظر تاريخ. ص 132 - 133 .

من قبل ، فجميعها وظائف عهدناها ووقفنا عليها عند اولياء آخرين خلال الفترة الحفصية ، إلا أن هذا الحضور المكثف للولي الذي لا يُخاض في أي شيء من القضايا العامة والخاصة قبل العودة إليه واستشارته والإطمئنان إلى رأيه، هو الذي يبدو لنا جديدا وطريفا ونرى فيه بالذات أحد أهم مظاهر سلطان الولي وعنوانا أساسيا من عناوين تأثيره في المجتمع.

* ابن عروس أو سلطان الكلمة

إن الذي لفتنا من خلال دراسة مناقب ابن عروس هو المكانة الجديدة التي تبوأها الكلمة والقدرة المنسوبة إليها ؛ بحيث يبدو لنا سلطان ابن عروس هو بالذات سلطان الكلمة . وليس اعتباطا أن أول منقبة يستهل بها الراشدي خطابه هي حول نمط إذرء الولي للكلمة ونمط تقبلها وتفسيرها من طرف المزدحمين على بابه من «أرباب الحوائج» . أمّا الإذرء فقد ذكرنا أنه على النمط الكشفى: «يجيب كل واحد عما في نفسه كأنه يشاهدها» ، أما الكلمة في حد ذاتها فهي مشحونة قدرة وفعالية فهي «تمنع، و «تعطي، و «تصرح» ؛ أما نمط التقبل والتفسير، ففيه إجتهدات ؛ يقول الراشدي : «وما زال [الولي] (..) يتكلم بالكلمة يتجاذبها بين يديه عدد كثير وكلهم يرى أنها إليه (..) وإن كان بعض من لازم الشيخ واستقرأ أحواله يزعم أن أول كلمة يسمعها الزائر من الشيخ هي التي تخصه في مراده وأن كل ما يسمعه سواها له ولغيره من الواردين قبله، وزعم غيره أن الأمر المستقرأ من حال الشيخ مع الزائر إذا سمع منه كلمات عديدة ولم يدر ما يرجع إلى حاله منها أنه يتفقد ما يبقى من ذلك في حفظه بعد انفصاله عن المقام ، فما كان من ذلك فهو الذي يقتبس منه مراده ، (72)» .

يتّضح من هذا الكلام ومن تعدّد الإجتهدات أن هذه المسألة مثّلت مشكلة حقيقية، ما كانت لتكون لولا اعتقاد الناس في كلام الولي

(72) إبتسام ، ص 380 .

ولولا تسليمهم له مقاليد حياتهم وقراراتهم على النحو الذي ذكرناه أعلاه ولولا الإرادة الذاتية في طاعته. والملفت أن نمط تقبل كلمة الولي ليس نمطا عقلانيا بل إنه يترك مساحة كبرى للصدفة ولاجتهاد طالب الكلمة ولعدد كبير من العناصر التي تنفلت عن أي تحكّم عقلاني، كالتعويل على الذاكرة وغيره بحيث قد يخطئ طالب الإستشارة بين ما هو له وما هو لغيره من كلمات الولي، لكن هذا ليس مهما، فنحن لسنا في نسق عقلاني بل في منظومة يلعب فيها الغيب والإعتقاد فيه دورا حاسما وأساسيا في الوعي الجماعي وفي الشخصية الجماعية. المهم هنا أن المعتقد انفصل عن المقام مثقلا بكلمة الولي التي ستحدّد سلوكه وقراره وعلاقاته الاجتماعية، أي المهم ليست الكلمة في حدّ ذاتها بقدر ما هي قدرة الكلمة وفعاليتها أي قدرتها على الفعل والتأثير في الوجدان والسلوك.

وفي الختام نحن أميل إلى اعتبار أن من بين الجدولين اللذين ذكرناهما أعلاه، قد يكون الجدول ب هو الأهم لما يحمله من دلالات على تجسيد ابن عروس لدور اجتماعي جديد ولنموذج ولائي طريف، الولي - المتنبئ أو الملهم الذي لا يؤثر في زمنه وبين أقرانه بالأعمال الخارقة المنسوبة إليه بقدر ما يؤثر بكلمته وبقدرة هذه الكلمة على تحديد سلوكيات البشر.

4 - الهم الإسكاتولوجي أو الآخروي

هل أن الهم الإسكاتولوجي غاب عن سكان إفريقية في تلك الفترة ؟ لقد وقفنا في ترجمة الجديد (ت 786 هـ) على الولي يطمئن أحد خواصه الذي وقع في نفسه الوقوف بين يدي الله وكيف يكون الخلاص فقال له: « لا تخف فأنت ولدي، ⁽⁷³⁾ كما أن أحد العناصر الثابتة في البنية الخوارقية بإفريقية خلال الحقبة الحفصية هو رؤية الولي بعد وفاته من طرف بعض أصحابه في المنام يطمئن جمهور أصحابه وأحبابه

(73) معالم IV ، ص 232.

ومن حضر جنازته على مصيره بعد الموت ويزف إليه بشرى مغفرة ذنوبه ⁽⁷⁴⁾ أما ما يتصدر هذه الرؤية فهو السؤال التقليدي : «ما فعل الله بك؟»، فيجيب الولي عادة : «غفر لي ورضي عني وغفر لكل من حضر مجلسي وصلى على جنازتي» ⁽⁷⁵⁾. يفسر هذا الاعتقاد بمغفرة الذنوب بواسطة شفاعة الولي وبركته نتيجة لحضور جنازته والصلاة عليه، ازدحام الناس على جناز الأولياء وليس فقط بإفريقية بل بالمغرب الأقصى أيضا حيث جاء في تشوّف التادلي في سياق ترجمته لابي يعقوب يوسف ابن محمد بن أمغار الصنهاجي من أهل رباط تيط من بلد آزموور (ت 614 هـ) : «(..) ولما مات جاء الناس من الجهات لحضور جنازته (..) ويقال أنهم كانوا نحو من خمسة عشر ألفا» ⁽⁷⁶⁾، ويروي التادلي أن الولي سئل في منام عما فعل به الله قال : «غفر لي وبشرني أنه قد غفر لكل من حضر جنازتي» .

ولقد وقفنا على عديد الأمثال عن هذه الظاهرة؛ حيث روى صاحب المعالم في سياق ترجمته لابي داود عبد السلام الكندي (ت 648 هـ بالقيروان) أن الناس «كسّروا نعشه من كثرة ازدحامهم عليه وتولت العامة حمله إلى قبره على رقابهم» ⁽⁷⁷⁾؛ أما أبو عبد الله الدكالي (ت 696 هـ) فحضر جنازته جمع من الناس (..) وكسّروا نعشه من كثرة ازدحامهم عليه» ⁽⁷⁸⁾؛ وكذلك أبو عبد الله محمد بن يخلف الرباوي (ت 699 هـ/ 1299م) «اجتمع بجنازته خلق لا يحصون» ⁽⁷⁹⁾؛ وقد ترك لنا الراشدي

(74) وهي من ثوابت العقليّة الدينيّة الشاملة لكافة البلاد الإسلاميّة كما تبدو من خلال كتب الطبقات والتراجم .

(75) انظر مناقب أبي سعيد الباجي (م) 18105، ص 49 ب انظر أيضا حلال III (م) 5261، ص 87 ب، وكذلك درّة، ص 181 .

(76) التشوّف، ص 426 .

(77) معالم IV، ص 17 .

(78) معالم IV، ص 42 .

(79) ن . م .، ص 48 .

وصفا مفصلا⁽⁸⁰⁾ لجنازة أحمد ابن عروس وكيف أن السلطان أبا عمرو عثمان ، أمر (..) بعدم إخراجهم إلى جامع الزيتونة خوفاً (..) من الفتنة الناشئة عن ازدحام العامة على نعشه⁽⁸¹⁾ ، وكيف اضطر إمام الجامع لما لم يستطع الوصول إلى الزاوية من شدة ازدحام الخلق ، على أنواعهم وطبقاتهم، إلى تسوّر سطح الزاوية .

كما أن سؤال الولي في الدعاء لفائدة الناس كان أيضا لا يغيب عنه الهاجس الأخروي حيث جاء في أحد كتب المناقب على لسان بعض الأولياء : «سألنا الله (..) أن لا يردك خائبا لا من الدنيا ولا من الآخرة»⁽⁸²⁾.

5 - وظائف الأماكن المقدسة

إن إقرار فقهاء المغرب خلال المئة الثامنة هـ/14م بأن «الكرامة لا تنقطع بالموت»⁽⁸³⁾ أزال آخر عقبة أمام انتشار وتعميم ظاهرة تعظيم الأولياء بعد موتهم لا سيما المتصل منها بزيارة القبور والتضرّع عندها ، في نفس الوقت الذي كرّس فيه واقعا تاريخيا كان أصبح راسخا في الممارسة الاجتماعية منذ عديد القرون . إن أدب فضل الزيارات - وهو من الأغراض «القديمة» - شهد هو الآخر انتعاشا موازيا . فبركة الولي تتواصل بعد وفاته وتمتد إلى قبره الذي يصبح هو الآخر مقراّ وقوع الكرامات والحوارق ، ولقد وقفنا من جملة كرامات المنوبية - وعددها . 52 - على 12 كرامة في بماتها، أي حوالي 23% ، وهنا أيضا أنيطت بهذه الزيارات وظائف محدّدة أصبحت شيئا فشيئا مقننة وارتبطت فعاليتها بطقوسية محدّدة ، كما أصبح هنالك نوع من التخصّص في

(80) إبتسام ، ص 248-250 .

(81) ن.م. ، ص 249 .

(82) مناقب مبارك العجمي (م) 18555 ، ص 12 .

(83) على لسان أحدهم وهو ابن قنفذ القسنطيني (ت 810 هـ) أنظر أدنى ، ص 7-9 .

الوظائف بين الأماكن المقدسة، فزيارة «الشرف» و«الزلاج» مثلا «ولو في الشهر مرة» وظيفتها تيسير الحج لمن «عسرت عليه طريق مكة» (84).

ولما كان الحج، مع ما يتطلبه من جمع المال ومن تخطي الصعاب في فترة انعدام فيها الأمن وكثر فيها قطاع الطرق، ليس من الشيء اليسير، تم التعويض عنه بإقران زيارة عدد من الأماكن المقدسة بوظيفة الإغناء عن الحج: «قال بعض أهل الأحوال ذهبت إلى الحج وذهبت إلى بيت المقدس فوجدت رجلا من أهل الأحوال قال لي من أي البلاد أنت فقلت من تونس قال لي عندكم المغارة وعندكم سيدي محرز بن خلف وعندكم هذه الأماكن بتونس وتفترق إلى هنا (..) وإني سمعت من شيخي (..) يقول زيارة الأماكن بحجة مبرورة» (85).

هذه الزيارات لم يغب عن فوائدها البعد الإسكاتولوجي واقتربت أيضا بوظيفة إنقاذية: «من زار المقام [مقام الشاذلي] وأحيا فيه الوقت ليلة الجمعة وقرأ حزبا من أحزابي كان معي وفي حزبي في الدنيا والآخرة» (86)، وجاء في فضل زيارة المقام أيضا إلى جانب تكفل الله برزق الزائر وشفائه من مرض عضال، أن «زيارته مثل دخول الفردوس» (87)، وأنها تجلب مغفرة الذنوب (88). والزائر للمكان المقدس يحظى بوجود الولي إلى جانبه في القبر «يؤنسه» (89)، وهو يجيب

(84) تعريف أولياء الأربعين أصحاب الشاذلي (م) 18555 ص 9 ب انظر أيضا

مناقب المغارة التي بجبل الزلاج (م) 18555، ص 29 ب .

(85) مناقب المغارة التي بجبل الزلاج (م) 18555، ص 30 ب .

(86) قول منسوب إلى الشاذلي ن.م. (م) 18555، ص 22 أ، انظر أيضا 28 ب، «كان حسابه

حسابي في الدنيا والآخرة» .

(87) ن.م.، ص 22 ب .

(88) ن.م.، ص 27 ب .

(89) «وكنت ونيسه في القبر» عامية والمقصود «أنيسه»، ن.م.، ص 28 أ.

عنه عند سؤاله من طرف منكر ونكير⁽⁹⁰⁾، وهنالك رواية منام حول تدخل أبي الحسن الشاذلي مع الملكين ومشهد مثل أحد الناس بين يدي الله، والميزان⁽⁹¹⁾.

و في إطار تخصص عدد من الأماكن بوظائف محددة ، جاء أن زيارة سبع جبال بتونس - من بينها زغوان ، وإشكال الأسرار،⁽⁹²⁾ وجبل المنارة حيث مقام أبي سعيد الباجي والزلاج،- تجعل زائرها «من الفتن آمن ومن عواقب الأمور سالم ومن بركة الرجال غانم»⁽⁹³⁾.

والجدير بالذكر أن هذه الأماكن ليست جامدة أو ميتة بل لها شأنها شأن الأولياء أنفسهم ، قدرة خارقة وبركة ، فهذه الجبال السبع - وهو رقم مقدس⁽⁹⁴⁾ هي أمان لتونس تحميها من الكوارث الطبيعية من زلازل وغرق وحرق وخسوف⁽⁹⁵⁾.

(90) «وكنت مجاوبا عنه في سؤال الملكين، ن.م.

(91) ن.م.، ص 28 ب .

(92) ربما هو جبل إشكال الموجود في شمال البلاد التونسية رامننا .

(93) مناقب عبد الوهاب المزوغي (م) 18555 ، ص 142 ب . حول مواقع هذه الجبال وغيرها كجبل السيادة، المرجح أنه جبل السيدة عائشة المنوبية وجبل أبي خفاجة وجبل حمزة، أنظر ع. الدولاتلي مدينة تونس في العهد الحفصي ، ص 258 ومن الجبال الأخرى الشهودة لفضلها والمعروفة بتعبّد الأولياء فيها خلال الفترة الحفصية سبق وذكرنا جبل مأكوض الذي «جرت العادة أنه يتعبّد به ويجتمع فيه الأولياء» (نزهة 11، ص 309) ، أما جبل زغوان فإن التعبّد فيه من التقاليد القديمة حيث تروي كتب المناقب أن عبد الرحمان المناطقي من أولياء المئة الخامسة هـ كان كثيرا ما يتعبّد فيه ، أنظر مناقبه (م) 18441 ، ص 42 - 43 . وجبل أمسيون شمالي بجاية «معناه العقبة الكأداء (التشوّف ، ص 428 هامش 341) ، وجبل رجراجة أو رجوجة الذي كان ينقطع فيه أبو زكرياء يحيى الزواوي (ت611هـ) ن.م. كما ذكر العبدري قرطاجنة التي كان أهل تونس يخرجون إليها تفرّجا وتعبدًا ، الرحلة المغربية ، ص 35 .

(94) حتى في المرجعية الصوفية فالأخيار، أو الأقطاب، 7 والنجباء، أو النقباء، 70 في الهرم الصوفي أنظر نزهة 11 ، ص 242 .

(95) مناقب عبد الوهاب المزوغي (م) 18555، ص 142 ب ..

كما اقترنت فوائد الزيارات بمواعيد محدّدة أصبحت شرطاً لها ، فمن زار الجبل [الزلاج] صبيحة الجمعة والسبت أعطاه الله إحدى عشرة خصلة ، :

- تنوير القلب
- سماحة الوجه
- راحة البدن
- قلة التعب في هم الرزق
- الحفظ من المخاوف
- الأمان من المصاعب
- تيسير الأمور
- (..) (96)
- درع من القلّة
- أمان من كل بلية ومصيبة (97)

والملاحظ هنا الجمع بين الفوائد المادية والفوائد المعنوية.

إنّ جميع هذه ، الوظائف، إقترنت جدواها ونجاعتها بطقوس محدّدة أكسبتها فعاليتها وشهدت خلال الفترة الحفصية بداية تقنين وترويج من خلال أدب المناقب.

(96) غير واضحة في المخطوط .

(97) هي في الواقع 10 لا 11 ، خصلة، وقفنا عليها تعريف أولياء الأربعين أصحاب الشاذلي (م) 18555 ، ص 10 أ .

الفصل العاشر

طقوس ذات فعالية

اعتمدنا في مقاربتنا لهذا الفصل على التحديد الذي توخاه مارسيل موس للطقوس بوصفها «أفعالا تقليدية، أي يقع إنجازها حسب طريقة تم اعتمادها من طرف المجموعة أو سلطة معترف بها وبالتالي هي أفعال متكررة وتخضع لتقنين، وتتميز عن غيرها من الأفعال التقليدية (كالآداب مثلاً) بكونها تقترن بنجاعة (efficacité) مادية ملازمة لها ومنسوبة إليها، إلا أنها هنا أيضاً تتميز عن غيرها من الأفعال التقليدية الناجعة (كالتقنيات الصناعية مثلاً) بكون نجاعتها تعود لا إلى مجهود آلي فعلي (كما في الميدان الصناعي) بل إلى تدخل قوى وتأثيرات محددة، من خاصيات الطقس أن يحركها؛ لكن وفي حين تتأتى نجاعة الطقوس السحرية من الطقس نفسه الذي يبدو وكأنه تسكنه «روح، وحياة، إن نجاعة الطقوس الدينية مصدرها من ناحية الطقس نفسه لكن أيضاً الكائنات الدينية التي تتوجه إليها هذه الطقوس»⁽¹⁾.

هل وقفنا تماماً في عملية التمييز بين ما ينتمي الى دائرة الطقوس وبالتالي ينطبق عليه تحديد موس المذكور أعلاه، وبين ما لا يرتقي الى درجة الطقس بمختلف مقوماته وشروطه إنما يبقى مجرد ممارسات؟

إن المجال لا يتسع هنا في إطار هذا العمل للتوغل في هذه المسألة التي تستوجب دراستها العودة الى تاريخ مختلف الطقوس والممارسات التي وقفنا عليها لمحاولة الاحاطة بأصلها وكيفية تطورها، وكذلك لتحليل الهياكل العميقة لهذه الطقوس واستنباط معانيها واقتراح نظام أو أنظمة تفسيرية وتأويلية لها؛ وهو ما تعنى به المقاربة الانتروبولوجية.

إنّ ما حاولنا القيام به هنا هو الوقوف على الممارسات التي تدرج في مقولة تعظيم الأولياء وعلى ما يمكن اعتباره يندرج في دائرة «الطقوس» بالمعنى المذكور أعلاه، التي أفرزتها تجربة التصوف والولاية بإفريقية في الحقبة الحفصية حسب ما ذكرته مصادرها، ومحاولة تنظيم

(1) أنظر: M. MAUSS, *Oeuvres I, Les fonctions sociales du sacré*, Ed. Minuit, Paris, 1968, pp. 402 - 408.

وترتيب هذه الممارسات والطقوس حسب تنميط يراعي أساسًا وظيفة هذه الممارسات تاركين جانبًا التنميط الذي توخّاه موس MAUSS بين طقوس «يدوية»، وطقوس «شفهية»، أولاً لكون العديد من هذه «الطقوس»، والممارسات ذات طابع مزدوج «يدوي»، و«شفهي»، وثانياً لكون التنميط على قاعدة الوظيفة يسمح لنا بإحاطة أدقّ وأكثر ملاءمة مع المقاربة التاريخية في حين أن التنميط الآخر يبدو لنا أقرب إلى المقاربة الإثنولوجية.

علمًا بأن ما راعيناه هو الوظيفة الرئيسية للطقس والتي لا تنفي وجود وظائف أخرى فرعية بحث يبقى هذا التنميط نسبيًا لا مطلقًا.

كما أن المقارنة بين هذه الطقوس والممارسات الجارية في فترتنا بإفريقية وبين ما ذكرته مصادرها عن الطقوس بالشرق سمحت لنا بالوقوف على مدى الخصوصية الإفريقية ضمن المجال الإسلامي..

ولما استوقفنا الطابع السحري، أقله ظاهريًا، لبعض الممارسات أو ما قد تكون حافظت عليه من علاقة بطقوس سحرية قديمة، خصّصنا فقرة لمسألة الولاية والسحر متوخّين هنا أيضًا الأدوات المنهجية التي استعملها مارسيل موس في تمييزه بين الطقوس الدينية والطقوس السحرية لكن أيضًا في ما أسماه بدخل التواصل، "La solution de continuité" بين هذين النمطين من الطقوس.

1 - الطقوس والممارسات ذات الوظيفة الشفائية

أ - المسح : (2).

هو من «الطقوس»، الرائجة سواء اقترنت وظيفته الشفائية بشفاء مرض مادي أو بدإماتة، النفس أو تربيتها بوصفها مصدر الاهواء الواجب

(2) نستثني من هذه الفقرة جميع حالات الرقية بواسطة المسح التي نعالجها في الفقرة الموالية مكتفين فقط هنا بحالات المسح التي لم تقتصر برقية.

على كل صوفي ترويضها وتطهير النفس منها؛ كما أنه من الممارسات التي يمكن مقاربتها بالنمط النبوي سواءً في الجانب الشفائي⁽³⁾ أو في الجانب التكريسي consécration على النمط التوراتي كمسح سامويل لداود⁽⁴⁾ علماً بأننا لم نقف إلا على حالة وحيدة من هذا النوع الأخير وهي ليست بإفريقية إنما بالمغرب الأقصى وتعود إلى المئة السادسة هـ/ 12م حيث ينسب إلى أبي مدين قوله عن شيخه أبي يعزى يلنور (ت 572 هـ) : «مسح بيده على صدري وقال للحاضرين: هذا يكون منه كذا وكذا»⁽⁵⁾.

لقد وقفنا على خمس حالات من المسح أربعة منها باليد فقط دون تفل ، وهي مقترنة بدعاء ، أي أننا أمام ممارسة يدوية مشفوعة بممارسة شفائية. توزعت هذه الحالات بين المئتين السابعة هـ/ 13م والتاسعة هـ/ 15م، بما يدلّ على نوع من التواصل والثبات في بنية هذا الطقس، الشفائي. أمّا الحالة الخامسة فهي من المئة التاسعة هـ/ 15م اقترن فيها المسح بالتفل ولم يصحبها أي دعاء. أما بالنسبة لوظيفة هذه الممارسة ففي ثلاث حالات أنجزت لشفاء مرض ماديّ وفي حالتين لإماتة النفس (مصدر الشهوات) والأهواء والأمارّة بالسوء في المرجعية الصوفية⁽⁶⁾.

أ - 1 - المسح باليد المشفوع بدعاء

- أورد مصدر متأخر⁽⁷⁾ لكن نقلاً عن أحد المصادر الحفصية وهو الهواري صاحب كتب المناقب - الذي تنسب إليه من جملة هذه الأخيرة

(3) نمط الشفاء المنسوب إلى المسيح بواسطة وضع اليد أو المسح بالرّيق القرآن، 5 الآية 110

و 3 الآية 49 و L'Evangile selon Marc 7/33 et 8/23.

(4) أنظر : A. LODS, *Israel des Origines au milieu du VIII e siècle*, Paris 1930, p. 27

(5) أنص، ص 15

(6) أنظر السهروردي، عوارف، ص 444 - 445.

(7) حلل III (م) 5261، ص 189

مناقب أبي سعيد الباجي (ت 628 هـ) - كيف دخل عليه إبي علي الهواري| أبو عبد الله السقطي وهو أحد أولياء المئة السابعة هـ/13م⁽⁸⁾ وكان به مرض شديد، فوضع يده عليّ وقال يا عظيم ثلاثا ولم يزد شيئا فوجدت العافية في الوقت،⁽⁹⁾.

- ينسب إلى أبي عبد الله محمد الحبيبي (ت 693 هـ)، من أصحاب الشاذلي، «إماتة نفس، تلميذه أبي عبد الله محمد بن سلطان (ت 701 هـ) من أصحاب أبي الحسن أيضا، بواسطة المسح باليد: «مرّ بيده على صدري وقال لي أرجو الله أماتها. فماتت نفسه حتى كان لا يرى لها حظًا،⁽¹⁰⁾.

كما يُروى عن أبي عبد الله محمد بن سلطان رؤيته لأبي الحسن الشاذلي «وفي حجره أفعى وهو يمسح عليها بيده فقال : اللهم هذه نفس أبي عبد الله ابن سلطان⁽¹¹⁾ أربّيها له. ثم رمى بها فانشقت الأرض وابتلعتها،⁽¹²⁾.

- ينسب إلى أحمد ابن عروس (ت 868 هـ) شفاؤه لعين صبية بشكل لا يخلو من الطرافة ويمكن اعتباره يشكل مغايرة (variante) لطقس المسح مع حفاظ هذا الأخير على بنيته من حيث طبيعة الحركة اليدوية - منسج باليد دون تفل - واقترانها بدعاء شفهي، حيث يروي الراشدي أنه «جعل يمسح على نفسه [وليس على العين المريضة] وينادي كأنه يستغيث بالله

(8) السقطي، من أصحاب أبي علي النقطي وأبي سعيد الباجي، ذكره الهواري في مناقب هذا الأخير (م) 18419، ص 41 ب

(9) حلل III المصدر المذكور.

(10) درّة، ص 206.

(11) هو أخو أبي العزائم ماضي بن سلطان (ت 718 هـ) خديم أبي الحسن انظر ترجمته في درّة، ص 195 - 210 و مناقب أبي العزائم ماضي ابن سلطان (م) 18555، ص 89 ب - 94 أ.

(12) درّة، ص 206.

يالله عيني»⁽¹³⁾. إلا أننا نراه في مشهد لاحق واستكمالاً لشفاء عين الصبية ، جعل يمسح على وجهها ويتابع المسح كأنه يدافع شيئاً تحت جلد وجهها،⁽¹⁴⁾ بما يؤكد أنه رغم عنصر التغير الذي ذكرناه أعلاه، فإن هذه الممارسة بقيت محافظة على جانب كبير من التماسك والثبات في بنيتها.

والجدير بالذكر هنا - كما في الدعاء المرافق لعملية الرقية مثلما سنرى لاحقاً - أنه خلافاً للدعاء في الطقوس السحرية المقترن هو الآخر بنجاعة وفعالية، ان الدعاء في الطقوس الدينية كما أشار إلى ذلك موسى يتوجّه الى قوى دينية - هنا إلى الله -، أمّا الدعاء في الطقس السحري فإنه لايتوجّه إلى أية قوة خارجة عنه، وهو يفعل دون أي تدخل خارجي⁽¹⁵⁾. سوف نعود الى هذه المسألة - الولاية والسحر - في فقرة مستقلة لاحقاً.

ووقفنا على نفس هذه الممارسة الشفائية بالمغرب الأقصى بما يؤكد مرة أخرى مقولة المجال المغربي مع وجود الخصوصيات ، حيث روى ابن قنفذ في ترجمته لأبي مدين وشيخه أبي يعزى يلنور كيف مسح هذا الأخير على عين أبي مدين فعاد بصراً⁽¹⁶⁾.

كما روى ابن قنفذ من جملة مشاهداته أثناء سياحته بالمغرب الأقصى (من سنة 759 إلى 776 هـ) مشهد شفاء بواسطة المسح باليد والدعاء الصامت : «فمسح بيده⁽¹⁷⁾ المباركة عليه وحرك شفيته فذهب ألمه بقدرة الله تعالى وبركته»⁽¹⁸⁾ حيث من الواضح هنا أن النجاعة أو

(13) اِبْتَسَام، ص 449 - 450.

(14) ن.م.

(15) انظر ، M MAUSS, *op cit*, p. 410

(16) أنس، ص 15.

(17) هو أحد الخطباء الصالحاء أبو الحسن علي بن أيوب كان «لجأ إليه (...) رجل يشكو بوجع في بطنه».

(18) أنس، ص 84.

الفعالية مأتاها تدخل خارق من قوة دينية (الله) وكريزما الولي وبركته التي يبقى مصدرها هي الأخرى وفي آخر المطاف القوة الالهية.

١ - ٢ . المسح المشفوع بتفل وغير المقترن بدعاء

وقفنا على حالة من هذا النوع في المئة التاسعة هـ/15م تُنسب الى أحمد ابن عروس (ت 868 هـ) إلا أنها اقترنت بعنصر طريف مقارنة مع ما عهدناه في الممارسات الشفائية من مسح على موضع المرض سواء بإفريقية او بالمغرب الأقصى، فنرى الولي هنا يتفل في يده ويمسح بها على شاشية كانت على رأسه^(١٩)، ونحن لم نقف على حالات مشابهة.

إنّ المسح بالريق كممارسة شفائية كان معروفا بالمغرب الأقصى في المئة السادسة هـ/12م حيث ينسب إلى ابي تميم عبد الرحمان الهزميري من إخوان أبي مدين استعماله له في شفاء مريضة بالبرص، وجعل يحدثنا ويمسح بريقه على موضع البرص المرة بعد المرة (..) ونظرت إلى وجه أختي فاذا هو قد ذهب البرص منه،^(٢٠).

ب - الرقية :

جاء في لسان العرب ان الرقية هي العوذة^(٢١) التي يرقى بها صاحب الآفة كالحمي والصرع^(٢٢). والرقية هي من الطقوس القديمة كان يمارسها العرب القدامى (اي قبل ظهور الاسلام) حيث جاء في لسان العرب ان الرسول «خاف ان يقع فيها أي في الرقية في زمنه وبعد

(19) ايتسام، ص 505.

(20) أفس، ص 31 - 32.

(21) من عاذ يعوذ به: «لجأ إليه واعتصم، لسان IV، ص 3162 - 3163 (طبعة ب) والعوذة هي الرقية يرقى به الإنسان من فزع أو جنون، لأنه يعاذ بها».

(22) ن.م.، ص 1711 - 1712.

ظهور الدعوة] شيء مما كانوا يتلفظون به ويعتقدونه من الشرك في الجاهلية وما كان بغير اللسان العربي مما لا يعرف له ترجمة، ولا يمكن الوقوف عليه فلا يجوز استعماله،⁽²³⁾.

اذن يُستنتج ان الجانب السحري لهذا الطقس و الذي نهى عنه الاسلام يتمثل في الكلمات والألفاظ التي كان يقع التفوه بها وفي الاعتقاد بالفعالية والنجاعة الملازمة لهذه الألفاظ والمتأتية منها وبقدرتها المطلقة على الشفاء؛ يقول ابن منظور: «ان الرقي يكره منها ما كان بغير اللسان العربي وبغير اسماء الله (..) وصفاته وكلامه (..) وأن يُعتقد ان الرقيا نافعة لامحالة فيتكل عليها،⁽²⁴⁾؛ وهونفس ما أكده موسى بالنسبة للطقوس السحرية وللْفارق الجوهرى بينها وبين الطقوس الدينية⁽²⁵⁾.

والتعوذ هو الآخر من الطقوس القديمة عند العرب والتي ذكرها القرآن⁽²⁶⁾، «حيث أن العرب، كانوا إذا نزلت رفقة منهم في واد قالت: نعوذ بعزير هذا الوادي من مَرَدَةِ الجنّ و سفهائهم،⁽²⁷⁾ وكانوا أيضا يكتبون ويعلقون فوق أجسادهم التعاويذ من العين والفرع والجنون⁽²⁸⁾، وقد نهى عنها الاسلام الآ التعوذ بالقرآن وأسماء الله⁽²⁹⁾.

إذن فنحن هنا أمام طقس قديم وقع إدماجه ضمن المنظومة الاسلامية لكن بعد تغيير جوهرى في بنيته تحوّل معها من طقس سحري الى طقس ديني، وإن هو حافظ على نفس الشكل ونفس الوظيفة: الرقية

(23) ن. م.

(24) ن. م.

(25) أنظر، M. MAUSS, *op cit*, p. 410

(26) «أنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجنّ، السورة 72 (سورة الجن) الآية 6.

(27) لسان IV، ص 3163.

(28) ن. م.

(29) ن. م. ص 1711-1712

بالتعوذ للشفاء من عين او حُمّة، وتُنسب الى الرسول أحاديث يجيز فيها الرقية ذكرها ابن منظور: «استرقوا لها فإنّ لها النظرة، اي اطلبوا لها من يرقيها»⁽³⁰⁾، وأنه «أمر (..) غير واحد من أصحابه بالرقية وسمع بجماعة يرقون فلم ينكر عليهم، إلّا انه يُنسب إلى الرسول حديث آخر يذكر فيه «الذين لا يسترقون ولا يكتوون وعلى ربّهم يتوكلون» بوصفهم هم «الذين يدخلون الجنة بغير حساب»⁽³¹⁾. ويفسّر ابن منظور هذا التضارب بين الجواز و النهي في كلام الرسول بأنّ هذه الدرجة الذين لا يسترقون هي للخواص فمن صبر على البلاء وانتظر الفرج من الله بالدّعاء كان من جملة الخواص ومن لم يصبر رخص له بالرقية والتداوي والعلاج.

أمّا عن الكيفيّة العمليّة التي كان يمارس بها هذا الطقس قديماً فان ابن منظور لا يعطينا آية معلومات تمكّنا من تبين مدى التطوّر - او التواصل - الذي عرفته ممارسة الرقية بافريقيّة في فترتنا في أوساط الصوفية والأولياء⁽³²⁾، مقارنة مع الاشكال الأصلية التي مورست بها قديماً في الجزيرة العربية.

الملاحظة الأولى هي أنّنا وقفنا على هذا الطقس طوال الفترة الحفصية أي في القرون الثلاثة، السابع هـ/13م والثامن هـ/14م، والتاسع هـ/15م، بما يدل على أنّه من الطقوس الشفائية التي لازمت تجربة التصوّف والولاية، بجانب كبير من الثبات في البنية، حيث اظهرت دراسة مختلف الحالات التي ذكرتها مصادرها - وهي ست حالات - أن الرقية كانت تجتمع بين عنصرين: عنصر «يدوي» - المسح او الدلك او مجرد وضع اليد على

(30) ن.م. .

(31) ن.م. .

(32) علماً بأن مصادرها تنسب الى غير هؤلاء القيام بهذه الممارسة انظر معالم ١٧، ص 203 حول رقية الشيببي ت 782 هـ للسلطان الحفصي ابي العباس الذي كان «يعتقد.. انظر الفصل XII حول الفقهاء والأولياء والتنافس من أجل الهيمنة الكاريزماتية.

الموضع المطلوب شفاؤه - وعنصر شفاهي - الدعاء وذكر بعض الآيات القرآنية - باستثناء الحالات التي كانت تطلب فيها الرقية للتخليص من خيالات أو أوهام أي مما ليس بالمرض الحسي ، فيكتفى حينئذ بالدعاء الشفهي فقط دون لمس. وأخيراً وقفنا على حالة من الرقية في النوم.

ـ في المئة السابعة هـ/13 م :

من أقدم الأمثلة التي عثرنا عليها في مصادرنا، مارواه الهواري مؤلف مناقب أبي سعيد الباجي (ت 628 هـ) والمعاصر له - لكن دون إعطائنا تفاصيل حول كيفية اتمام العملية - بشأن رقية الولي للسيد أبي العلا⁽³³⁾ نزولا عند طلب هذا الأخير ، ففعل ثم ورد على الشيخ حال فخرج وأمر له السيد أبو العلا بألف دينار إربما مكافأة له على رقياء فردّها عليه ولم يقبلها،⁽³⁴⁾.

ـ ممارسة أخرى للرقية وقفنا عليها خلال المئة السابعة هـ/13 م بالقيروان حيث ينسب إلى أبي عبد الله محمد بن يخلف الرباوي (ت 699 هـ) أنه «كان يرقّي حتى النساء من فوق العباءة، فأكثر الناس عليه في أمر النساء فترك ذلك»⁽³⁵⁾ إذن موضع الاعتراض هنا ليست الرقية في حدّ ذاتها إنما ممارستها من طرف رجل على النساء وإن اكتفى بلمس الموضع المطلوب شفاؤه من فوق العباءة⁽³⁶⁾. إلا أنه في هذا الصراع بين الولاية وتقاليد المجتمع، ستكون الغلبة للولاية، وذلك بتدخل

(33) هو أبو العلاء بن أبي يعقوب بن عبد المؤمن، ولي إفريقية سنة 618 هـ. ولم تطل مدته بتونس فكانت وفاته بها في شعبان من عام 620، ألفارسية، ص 106.

(34) مناقب أبي سعيد الباجي (م) 18419، ص 45 ب انظر أيضا (م) 18105، ص 47 ب.

(35) معالم 17، ص 47.

(36) انظر حملة الاعتراضات التي ستقوم ضد ابن عروس في المئة التاسعة هـ/15 م بسبب ما كان ينسب إليه من لمس النساء لشفائهن وما ذكر حول اعتراض الفقهاء في المغرب الأقصى في المئة السادسة هـ/12 م على أبي يعزى يلنور للسبب نفسه ودفاع أبي مدين عنه وكذلك ما قيل في القرن الموالي حول أبي العباس السبتي، انظر على التوالي التششوف، ص 323 و 452.

خارق في صورة رجلين .خرجنا من السور، قالوا [الولي] لم لم ترق، وجاء رد الولي ليطمئن المعارضين وليصالح المجتمع ومنظومة القيم السائدة فيه، مع الولاية : «والله لا فرق بين أن أضع يدي على عباءة امرأة وبين أن أضعها على حائط» (37).

- أمسية رقية بإفريقية في المئة السابعة هـ/13م ببلدة المسروقين

تنسب إلى محمد ابن سلطان (ت 701 هـ) أمسية رقية نوردها بحرفيتها حيث تمثل أكثر الحالات التي وقفنا عليها اكتمالا ووضوحا في الوصف، ولكونها تدل على وجود نوع من التنظيم والتقنين لهذه الممارسة في تلك الفترة بإفريقية، يُحيل إليه سير العملية ولاسيما تتابع وتسلسل الادعية. فهل كانت خاصة بهذا الولي أم أنه كان معمولا بها على نطاق أوسع؟ بغياب أمثلة أخرى من الصعب الإجابة بشكل قاطع عن هذا السؤال إلا أن التقليد على الأرجح موجود، أقله في تلك الجهة، ولا نتصور أن يكون من إبتكار محمد ابن سلطان الخاص. وسوف نقوم بمقارنة هذه الأمسية وما ذكر فيها من أدعية، مع أمسية أخرى منسوبة إلى ابن عروس وقعت في المئة التاسعة هـ/15م.

أما المرض الذي من أجله وقعت الرقية فهو حمرة نزلت في عين أحدهم وقد أورد الحميري ابن الصبّاغ نقلا عن المريض كيف وقعت رقية تلك العين على يد أبي عبد الله محمد ابن سلطان :

«فكان يدخل عليّ مراراً ويجعل يده المباركة عليها ويرقيها يقول: باسم الله الرحمن الرحيم (ثلاثاً) باسم الله الحي القيّوم (ثلاثاً). باسم الله الذي لا يضرّ مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم (ثلاثاً). باسم الله أرقيك والله يشفيك من كلّ داء يؤذيك. أذهب

(37) معالم IV، ص 45 - 48.

البأسَ ربّ النَّاسِ. وأشف أنت الشافي لا شفاء إلا شفاؤك. ويقول اللهم بجاء محمد لا تشق عين محمد اللهم اذهب عنه ما يجده بدعوة نبيك الصادق الطيب المبارك المكين عندك. سُبِّح اسم ربك الأعلى الذي لا يعلو معه شيء ولا يثبت لتجليه شيء. فوالله قد شفيت عيني ورجعت على نحو ما كانت من غير شين ولا عيب،⁽³⁸⁾.

أوردنا هذا النص بحرفيته للدلالة مرّة أخرى على مدى الفارق الجوهرى بين الشفاء بواسطة طقس ديني - هنا الرقية - وبواسطة طقس سحري - الرقية على النمط القديم السابق للإسلام - حيث يبدو هنا الولي مجرد واسطة⁽³⁹⁾، تبرز من خلاله نعمة الله وقدرته في خلقه، ومن هنا التأكيد على أن الله هو الشافي، وأن لا شفاء إلا شفاؤه، في حين كانت هذه الصفة - الشافي - تُطلق على الساحر في القديم *le guerisseur*. كما تبرز لنا بوضوح وظيفة الدعاء ضمن البنية العامة للطقس في كل من الحالتين. ففي الرقية كطقس ديني أجازة الإسلام واضفى عليه الرسول مشروعية لا قدرة خارقة متعلقة بالدعاء ولا نجاعة وفعالية ملازمة له في صفته تلك أي كمجموعة كلمات، وهو دعاء واضح ومفهوم ومعلوم : بسمة وآيات ودعاء باللسان العربي الذي تفقهه الخاصة والعامة، أمّا في الرقية كطقس سحري، فللكلمة وظيفة مختلفة تماما، فهي محمّلة - أو هكذا يُخيّل - بقدرة خارقة في حدّ ذاتها⁽⁴⁰⁾. وهي من التعاويذ الغامضة التي لا تفقهها إلا فئة السحرة والكهّان؛ وعليها هي، وعلى الطقس في حدّ ذاته، يقع التوكّل بينما يكون التوكّل في الطقس الديني على القدرة الخارقة لله حيث يتوقف دور الولي على التوسّط لديه كي يمارسها. بفضل ما ينعم به من قرب واصطفاء.

(38) درّة / 204 انظر أيضا مناقب أبي العزائم ماضي ابن سلطان (م) 18555، ص 93 أ.

(39) «باسم الله أرقيك والله يشفيك».

(40) أنظر : M. MAUSS, *op cit* pp. 406 et 410

- في المئة الثامنة هـ/14 م ،

وقفنا على حالة رقية نسبت الى أحد أولياء القيروان الجديدي (ت 786 هـ) كان يقوم بها أثناء تواجده في الحجّ وهذه إشارة الى أنّ هذه الممارسة كانت مشروعة ومعمول بها آنذاك على حدّ سواء بالمغرب والمشرق وهي حافظت على نفس البنية التي عهدناها لها خلال المئة السابعة هـ/13 م من مسّ وذلك للموضع المصاب بالمرض ومن دعاء : «أدخل يده تحتي ورقاني، وذلك ذلك المحلّ حتى برئت من الفور» (41) .

- في المئة التاسعة هـ / 15 م

أمّا بالنسبة للمئة التاسعة هـ/15 م فينسب الى أحمد ابن عروس رقية في النوم بالفاتحة والمسح باليد: «رأيت الشيخ (..) في النوم وقد رقاني بالفاتحة وهو يمسخني بكفه فما كان إلّا قليلاً و منّ الله تعالى بالعافية» (42) .

كما تنسب إليه أمسية رقية بالدعاء فقط غلى أحدهم كانت «تلعب به الخيالات وهو في كرب عظيم فجاء إلى الشيخ فرقاه (..) أجلسني ثمّ قال لي : قل يا لطيف فقلت يا لطيف فقال قل أطف بعبدك الضّعيف فقلت أطف بعبدك الضّعيف فقال أعد فأعدت كذلك ثلاث مرّات وأقامني» (43) . تجدر هنا المقارنة بين هذه الأمسية حيث يشرك المريض في الدعاء، وتلك التي ذكرناها أعلاه منسوبة الى محمّد ابن سلطان حيث كان الولي وحده هو الذي يرقى بالدعاء. نلاحظ اعتماد العدد ثلاثة في هذه الأدعية وهو من التقاليد المتعارف عليها في الأدبيات الصوفية (44) .

(41) معالم IV، ص 238.

(42) ابتسام، ص 497.

(43) ن. م.، ص 488.

(44) انظر إحياء II، ص 11 حول «الأذكار المكررة».

ج - التفل (45)

يبدو التفل من «الطقوس» أو أقله من الممارسات القديمة حيث وإن نحن لم نقف على معلومات بخصوصه في لسان العرب بالنسبة للفترة السابقة للإسلام، إلا أنه يُنسب إلى الرسول أنه أوصى أصحابه بالتفل والتعوذ دفعا لمضرة رؤيا، واضعا بذلك نسقا محددا في القيام بهذه الممارسة، لعب دون شك دور النموذج الذي سيقع الاهتداء به والتماهي معه كل ما دعت الحاجة لتكرار هذا «الطقس»، إذا رأى أحدكم رؤيا يكرهها فليتفل عن يساره وليتعوذ (46) فانها لن تضره (47).

أما كيف أصبح التفل من الطقوس الشفائية لاسيما عند أهل التصوف فليست لدينا معلومات تاريخية دقيقة حول ذلك، علما بأن استعمال المسيح لريقه في إشفاء المرضى لاسيما القاعدين عن الحركة كما ذكرنا اعلاه يدل على أن هذا التقليد كان معمولا به في الوسط اليهودي الفلسطيني . هذا وينسب إلى الحلاج (ت 309 هـ) استعمال تفلته في شفاء أحدهم: «صب شيئا من الماء في صحيفة وبصق عليه على أن يجعل هذا الماء في فم المريض» (48).

لقد وقفنا على حالتين استعمل خلالهما التفل بإفريقية، أحدهما لشفاء مريض، نُسبت إلى السيدة المنوبية (ت 665 هـ) والأخرى نسبت إلى العبيدلي (ت 748 هـ) وهي لاتخلو من الطرافة حيث أنها عملية رش

(45) سبق وتعرضنا للتفل في سياق كلامنا عن المسح لكون هذا الأخير اقترن في عدد من الحالات باستعمال الولي لريقه كمسحوق يدلّك به موضع الألم أو الداء. أما هنا فتحدث عن حالات التفل دون مسح أي استعمال الولي لريقه كوسيلة لشفاء المرضى.

(46) التعوذ يكون بالله ويأسمهانه والمعوذتين أي سورة الفلق وتاليتهما سورة الناس، وروي عن النبي (..) أنه كان يعوذ نفسه بالمعوذتين، لسان IV، ص 3163 (طبعة ب).

(47) القشيري، الرسالة، ص 175.

(48) أوردها الراشدي في ابتسام الغروس، ص 349 الذي أفرد فيه فصولا كاملة للحديث عن أهل التصوف: أراؤهم أقوالهم، كراماتهم، والذي يدلّ على سعة ثقافته الصوفية وعلى أن النخب المغربية كانت على بينة من التصوف وعلى اطلاع واسع على نظرياته وتاريخه ورجالاته.

جماعي لستين من فرسان عرب البوادي بواسطة ريق الولي كانت نتيجتها «شفاؤهم» المعنوي أي توبتهم مجسدة مادياً بدخولهم في وجد وجذب.

- تنسب مناقب السيدة المنوبية إليها شفاؤها أحد المصابين في رجله بواسطة التفل : «ثم تفلت على رجلي فوالله منذ تفلت عليها قد ذهب عني ما كنت أجده من الوجع ثم قالت قبل الله زياركم وقضى حاجتكم»⁽⁴⁹⁾. الملفت هنا، كما سبق وأشارنا إليه، أن شفاء المريض وقع تأويله من طرف الولية بأنه علامة رضا الله وقبوله لزيارة المريض، وأنه هو [أي الله] الذي قضى له حاجته أما الولية هنا فلم تكن سوى واسطة.

- روى مقديش أنه بعد أن «تاب» إبراهيم بن يعقوب «صيد عقارب» ولبس الخرقة «وتواجد»⁽⁵⁰⁾ على يد الشيخ العبيدلي، «ورأى رفقاًؤه ما حلّ به» انبهتوا ولم يقدرُوا على النطق، وأوماً إليهم [العبيدلي] فجاءوا ركضاً، فلما وصلوا رشّهم الشيخ بريقه فأخذهم من الوجد ما أخذ زميمهم»⁽⁵¹⁾.

أما الرواية الأصلية التي يبدو أن مقديش استقى منها هذا المشهد، فهي قصيدة تنسب إلى إبراهيم بن يعقوب نفسه جاء فيها :

«أوماً إليهم فجاءوه يركضون وكلّ من بخه بريق شفاء حتى بقي الستون في مثل منطرح وقالوا جميعاً ذا الولي طعناه»⁽⁵²⁾.

لئن تذكر المصادر أمسيات «توبة» بواسطة التفل في الفم⁽⁵³⁾، إلا أن هذه هي المرة الأولى التي نقف فيها على مشهد توبة جماعية ووجد

(49) مناقب عائشة المنوبية، ص 32.

(50) أي «غلبه الوجد والحال».

(51) أي زعيمهم، نزهة الـ، ص 313.

(52) ن. م.، ص 314 - 315.

(53) انظر مناقب عائشة المنوبية، ص 26 و 41 وايتسمام، ص 398، وأنس ص 29. بالنسبة لطقوس الدخول في «طريقة» شيخ من الشيوخ وبالنسبة لطقوس المسارية، بالإمكان العودة إلى أطروحتنا، ج 1، ص 332 - 351.

جماعي، على إثر عملية رش بواسطة ريق الولي. والملفت هنا استعمال كلمة «شفاء» واقتران التفل بالتفل بالشفاء بحيث تحافظ الممارسة، من حيث وظيفتها - وإن كان الشفاء هنا معنوياً وليس مادياً - على تماسك واستقرار. هذا ووجدت هذه الممارسة بالمغرب الأقصى أيضاً حيث يذكر ابن قنفذ نقلاً عن تشوف التادلي أنه «جيء إلى أبي علي يعزى ابن الشيخ أبي يعزى ت 572 هـ [برجل قعد عن الحركة فمال زال يتفل عليه حتى قام، (54)].

2 - طقوس وممارسات تعظيم الأولياء

أ - زيارة القبور

لقد إنتشر نوع خاص من الأدب المناقبي خلال الفترة الحفصية يعنى بذكر فضل زيارة هذا المقام أو ذاك القبر (55)، رافقه تحديد دقيق لموقع كل منها في مختلف مقابر إفريقية بالقيروان وصفاقس ووطن طرابلس وتونس، كالجلاز ومقبرة الشرف أو المقبرة الهنتاتية ومقبرة المشايخ بمرسى الجراح. إن هذا الأدب يرتبط بتقليد أدبي شهد رواجا بالشرق خلال المئة الرابعة هـ/10م عُرف بـ «كتب الزيارة» (56) ومن أشهرها كتاب

(54) أنس، ص 29 والجدير بالذكر أن التفل كممارسة شفائية لا يزال يستعمل إلى يومنا هذا في باجة «في الشمال الغربي من الجمهورية التونسية» عند بعض أحفاد أحد أولياء المنطقة (سيدي عامر، الذي يروي أنه قدم من «الغرب» من الساقية الحمراء ووادي الذهب من بلاد المغرب في فترة لم نقف عليها بدقة) حيث عاينا هذه الممارسة لاسيما في شفاء الأطفال.

(55) انظر على سبيل المثال لا الحصر باب ما يذكر في المقام وفضل زيارته وسبب بنيانه (م) 18555. ص 21 ب. 24 أ و مناقب المغارة التي بجبل الزلاج، ن.م. ص 24 أ. 30 ب و (م) 18221 ص 55 أ. 58 أ (والقصود مغارة الشاذلي ومقامه) وانظر مناقب السيدة المنوبية، ص 22، 23، 27.

(56) نظـر : N. H. OLESEN, "Ibn Taymiyya et Martin Luther sur le culte des saints", dans :

REIL, 1982, p 180

الإشارات في معرفة الزيارات لعلي الهروي (ت 1215م) ⁽⁵⁷⁾. لكنه في الواقع يعود إلى طقوس ما قبل الإسلام التي وجدت في أدب الفضائل تعبيراً عنها والتي قام الدين الجديد باستيعابها وإضفاء مسحة إسلامية عليها ⁽⁵⁸⁾. وفي إفريقية نفسها إن ظاهرة زيارة القبور والمبـيت عندها والإقامة عليها أحياناً مدة السنة ⁽⁵⁹⁾ ليست بجديدة ولا هي اقترنت فقط بأهل الولاية والتصوف، بل لدينا شهادات على وجود هذه الظاهرة في المئة الرابعة هـ/10م ⁽⁶⁰⁾، حيث حظيت قبور بعض الفقهاء بشهرة وكانت موضع تعظيم من طرف العامة منذ تلك الفترة حيث يذكر التجاني قبر الفقيه أبي الحسن علي بن النـمر (348 - 432 هـ) بغانـيمة من وطن طرابلس ⁽⁶¹⁾، والناس إلى الآن [أي زمانه] يزورون قبره ويتوسلون إلى الله (..)، ⁽⁶²⁾.

لكن الجديد في الفترة الحفصية هو انتشار هذه الظاهرة وتحويلها إلى نوع من الممارسة الطقوسية المقتنة والمندرجة في إطار ما هو أشمل منها وهو ظاهرة تعظيم الأولياء والتي لعب فيها انتشار نمط معين من الأدب المناقبي، أدب فضل الزيارات الذي لم يحظ إلى الآن بكبير عناية دوراً محدداً. علاوة على ما أثارته المسألة من جدل في وسط الفقهاء ومن

(57) أنظر : J. SOURDEL THOMINE, " Traditions d'emprunt et dévotions secondaires dans l'Islam du XIIe s" dans *R. E. I.*, LV - LVI, fasc 1, 1987 - 89, pp. 319 à 327

(58) أنظر : l'article "Fadila" *E / 2*, II, P 747, 748

(59) أنظر معالم III، ص 143.

(60) ن. م. عند وفاة أبي الحسن علي بن محمد (..) المعافري القابسي (ت 403 هـ) . بات عليه عالم كثير، ومن أقام على قبره مدة السنة الشيخ الفقيه أبي عمران الفاسي (ت 403 هـ)، أنظر حوله الديباج، ص 43 - 44.

(61) له تأليف في الفرائض والحساب والأزمنة، لقي ابن أبي زيد القيرواني وقرا عليه . هو أول من أظهر السنة بطرابلس لما كانت في إفريقية الواقعة المعروفة بوقعة المشاركة (407 هـ) قتل فيها الشيعة وأتباعهم، رحلة، ص 264 - 267.

(62) ن. م. ص 317

محاولة لتنظيم هذه الظاهرة والحدّ من جوانبها «البدعيّة»، التي لم يعد بالامكان مواجهتها بالنهي المطلق.

لقد شهدت إفريقية خلال الفترة الحفصية جدلاً حول جواز أو عدم جواز عدد من الممارسات المتّصلة بزيارة القبور وحول طابعها «البدعي»، واختلف الفقهاء حول هذه المسألة بين ناهٍ عنها وبين مفتٍ بجوازها واتّجه البعض إلى تقنين وتنظيم عمليّة الوقوف على القبر وآداب الزيارة، وما يحلّ خلالها شرعاً من ممارسات؛ كل ذلك دليل على ما أصبحت تعرفه ظاهرة زيارة القبور - وما رافقها من ممارسات تتعرّض لها أدناه - من انتشار بإفريقية خلال الحقبة الحفصية.

إنّ ضعف تأثير أفكار ابن تيمية (ت 728 / 1338) على الحياة الدينيّة لمعاصريه⁽⁶³⁾، والمعارضة والاضطهاد اللذين وُوجهت بهما هذه الأفكار من طرف علماء وقته وهو الذي خصّص عديد الكتابات للنهي عمّا اسماه «بالزيارات البدعيّة، وبالعبادة البدعيّة، في باب زيارة قبور الأنبياء والصالحين، بل إنّ ما حظي به هو نفسه رغم هذه الكتابات وهذا النهي من تعظيم وتكريم يوم وفاته وكأنّه وليّ من الأولياء⁽⁶⁴⁾، ان دلّ على شيء فهو أولاً على أنّه لم يكن هنالك إجماع حول هذه المسألة داخل المنظومة الاسلاميّة نفسها وبالمشرق تحديداً تماماً كما لم يكن هنالك إجماع بالمغرب الاسلامي كما سنرى بعد حين. ثم ان هذه الظاهرة التي ربّما اقترنت أساساً عند ظهورها بالدعوة الشيعيّة وعرفت انتعاشاً خاصّة في الأوساط الشيعيّة⁽⁶⁵⁾، بما يفسّر الدوافع السياسيّة في المصالحة السنيّة الشيعيّة لمصنّف الهروي المذكور أعلاه⁽⁶⁶⁾، إلّا أنّها أصبحت خلال المئة

(63) أنظر : OLESEN, *op. cit.*, p. 176

(64) أنظر : *Ibid*, p 177

(65) أنظر : *Ibid*, p. 180 - 181

(66) أنظر : J. SOURDEL - THOMINE, *op. cit.*, p 322 - 323

السادسة هـ/12م عامة ومنتشرة بحيث أجبر الفقهاء والائمة على التعامل معها ومحاولة التذكير بعدد من القواعد في القيام بها ليس إلا.

1 - 1 . أدب فضل الزيارات وبداية انتشاره في العهد الحفصي

وإن نحن لم نقف على تحديد دقيق لتاريخ ظهور أول مصنفات أو كتابات في هذا الغرض بإفريقية، إلا أن ما يمكن تأكيده هو رواج هذا الصنف الأدبي خلال الفترة الحفصية بالتوازي مع انتشار أدب المناقب، وإن وجب الاحتراز من نسبة ما ورد في هذه الكتابات إلى الولي نفسه، والتي الهدف منها إضفاء مصداقية ومشروعية على هذه الكتابات وحمل الناس على الإكثار من الزيارات . بحيث إن ما تحتوي عليه هذه الأدبيات من بداية تقنين وتنظيم أي بداية بلورة طقوسية معينة، ومن تحديد دقيق لوظائف الزيارة، والتي تضيف عليها نسبتها إلى الولي فعالية ونجاعة أقوى، هو بالذات الجدير بعناية المؤرخ لهذه الظواهر.

فهكذا يُحدّد يوم معين لزيارة مغارة الشاذلي وهو يوم السبت ويبرّر هذا التحديد المنسوب إلى الولي نفسه بأنه اليوم الذي دخل فيه لأول مرة تلك المغارة ⁽⁶⁷⁾. كما تحدّد مواعيد أخرى مضبوطة للزيارة، لها هي الأخرى نجاعتها وفعاليتها كالزيارة ليلة الجمعة وقراءة حزب من أحزاب الشاذلي ⁽⁶⁸⁾، وتضبط المنافع التي تجنى من مختلف هذه الزيارات ⁽⁶⁹⁾.

(67) مناقب المغارة التي في بحبل الزلاج (م) 18555، ص 24 ب المتصل هو الآخر

بمشروعية نبوية أو خضرية (نسبة إلى الخضر ن.م. ص 25 أ)

(68) ما يذكر بالمقام وفضل زيارته وسبب بنائه ن.م. ص 22 أ.

(69) كالبيت 14 ليلة في المقام (ن.م. ص 22 ب)

كما أنّ اقحام عدّة فقرات حول فضل ومنافع زيارة قبر السيدة
المنّوية وعدّة أولياء من المئة السابعة هـ/13م وفضل زيارة جبل الجلاز
والمنارة والشرف ضمن مناقبها⁽⁷⁰⁾، وما ينسب إليها من وصيّة إلى
مريدها عثمان الحدّاد، بزيارة القبور،⁽⁷¹⁾ ومن تحديد لأيام الزيارة على
غرار ما ذكرناه أعلاه - يوم الاثنين أو يوم الجمعة - ولعدد الركعات وما
يجنيه الزائر من بركات ومن ثواب، ولموقع القبر بالنسبة لغيره من
القبور⁽⁷²⁾، كل ذلك يندرج في إطار هذا اللون الأدبي المقحم ضمن
أدب المناقب. وقد سبق وأشرنا إلى الدقّة الملحوظة التي يصف بها واضعو
هذه الكتب مواقع كل قبر بحيث تكاد أحيانًا تنحصر الاخبار حول هذا
الولي أو ذاك في ذكر تاريخ وفاته وموقع قبره⁽⁷³⁾. وكمثال على هذا
الصنف الأدبي نذكر هذه الفقرة من مناقب السيدة المنّوية : «اسمع
حقًا وكن أديب فعليك بزيارة السادة وهم ثمانية تحظى بعز وجود
وبركة (...)»⁽⁷⁴⁾ وكما ينسب إلى الوليّة أو الولي حثّ الناس ودعوتهم إلى
زيارة قبره وذلك من خلال ذكر فضل هذه الزيارة وما يجنيه الزائر من
المنافع، والكيفية التي يجب أن تتمّ بها الزيارة كي تأتي أكلها، فكذلك
يُنسب إلى الرسول حضّه من خلال رؤى في النوم، على زيارة هذا
الولي أو ذاك ممن تقضى بهم الحاجة⁽⁷⁵⁾.

(70) مناقب عائشة المنّوية، ص 18

(71) ن.م. ٠

(72) ن.م.، ص 19 - 20.

(73) انظر مثلاً باب أصحاب الشاذلي الأربعين في (م) 18555، ص 7 - 16 ومناقب

عائشة المنّوية، ص 21 - 24

(74) مناقب، ص 22

(75) ن.م.، ص 11

أ - 2 - بعض الممارسات المتصلة بزيارة القبور بإفريقية خلال الفترة الحفصية

نسب ابن ناجي صاحب معالم الايمان إلى الدبّاغ انه لما توفي والده ابو عبد الله محمد الانصاري الدبّاغ (ت 618 هـ) «كسروا نعشه من كثرة ازدحامهم عليه وأخذوا تراب قبره للإستشفاء به»⁽⁷⁶⁾. وكنا سبق وأشرنا إلى أمثلة أخرى عن هذه الظاهرة ذكرها صاحب المعالم⁽⁷⁷⁾.

ان ظاهرة نقل تراب القبور سواء للإستشفاء او للتبرّك او دفعاً لخطر ما كانت منتشرة في مناطق أخرى خلال المئة السابعة هـ/13م حيث وقف التجاني على نفس هذه الظاهرة عند اجتيازه على وطن طرابلس وعلى قبر أبي الحسن علي بن المنّمر (ت 432 هـ) السابق الذكر، بغانيمة : «ويذكر اهل تلك الجهات ان كل رفقة استصحت شيئاً من تراب ذلك القبر فإنها لا يتعدّى عليها، فهم لا يزالون ينقلون ترابه فيجدّده من يقصد الأجر من اهل تلك الجهات او من المجتازين عليه»⁽⁷⁸⁾.

ان هذه الممارسة قديمة العهد بإفريقية، إقترنت أساساً وفي فترة مبكرة بقبر محرز ابن خلف (ت 413 هـ)⁽⁷⁹⁾، بل انها تعود الى القرون الأولى للإسلام وبوصفها ليست مقتصرة على القبور فقط بل حتى على المسجد الحرام بمكة كما يدلّ على ذلك الراي المنسوب الى مالك ابن أنس نفسه فيمن يخرج بحصاء المسجد الحرام في نعليه، إن كان قريباً من المسجد ردّه وإن كان بعيداً رمى بها⁽⁸⁰⁾. وفي هذا السياق، نُسب إلى

(76) معالم III، ص 212

(77) معالم IV، ص 42

(78) رحلة، ص 317

(79) أنظر الفارسي، مناقب محرز ابن خلف، نشر هادي روجي إدريس
éd. H. R. IDRIS, P.U.F., Paris 1959, p 160.

(80) معالم III، ص 212

أبي إسحاق الجبنياني (ت 369 هـ) رفضه لقبول حصيات من المسجد الحرام عُرِضَتْ عليه لِيُسَبَّحَ بها : «يا أحمق أرم بهنّ، فعلى أقلّ من هذا عُبِدَت الحجارة»⁽⁸¹⁾.

إنّ ظاهرة الاستشفاء بواسطة تراب القبر كانت موجودة بالشرق وتحديدًا بالاسكندرية خلال المئة الثامنة هـ/14م على ما يذكره الحميري ابن الصبّاغ عن بعضهم «يحكّ وجهه بتراب قبر أبي العباس المرسّي» وواظب على ذلك أيامًا⁽⁸²⁾.

- علاوة على نقل تراب القبور، فإن زيارة القبور كانت تقترن بعدد من الممارسات وقفنا عليها بإفريقيّة في الفترة الحفصية : كوضع اليد على القبر، ومسح الوجه بها وتقبيل القبر⁽⁸³⁾، والدعاء والتضرّع بالصوت العالي والبكاء والانتحاب والتحدّث إلى الأموات مِنْ على قبورهم وكأنّهم أحياء⁽⁸⁴⁾.

- كما أنّ ظاهرة شد الرّحال إلى القبور والسفر برسم زيارتها وهو من جملة ما نهى عنه ابن تيمية⁽⁸⁵⁾ واعتبره من العبادات «البدعيّة»، كانت هي الأخرى من الممارسات الرائجة، حيث يذكر سفر أبي عبد الله محمّد المغربي (ت 689) من تونس إلى القيروان برسم زيارة قبور الصّالحين⁽⁸⁶⁾.

(81) ن.م.،

(82) درّة، ص 194

(83) انظر معالم III، ص 212 و أنس، ص 106.

(84) انظر معالم IV، ص 159 - 106 ترجمة أبي الربيع سليمان البربري (ت 766 هـ) عندما أنكر عليه البعض واتهموه بأنه خارج عن اعتقاد أهل السنّة فزار قبور مشيخة القيروان خارج البلد وداخلها وقبور مشيخة الساحل.

(85) انظر OLESEN, *op. cit.*, p 178 - 179

(86) معالم IV، ص 106

- حتى قرى القبور وهي من الممارسات القديمة عند العرب حيث يذكر نزول العرب القدامى عند قبر حاتم الطائي فيقريهم :

«قرى قبره الأضياف اذا نزلوا به ولم يقر قبر قبله الدهر راكباً»⁽⁸⁷⁾.

فإنها كانت تمارس بإفريقية خلال المئة السابعة هـ/13م بشهادة التجاني عند اجتيازه على بئر طشانة «بها قبر يعرف هذا الموضع به فصار القبر اسماً علماً له»⁽⁸⁸⁾ - بما يدل على أهمية القبر والطقوسية المقترنة به في تلك الجهة - وهو لأحد رجال العرب ممن اشتهر بالرئاسة في قومه وبالكرم، يقول التجاني : «والأعراب إلى الآن إذا نزلوا هناك ولم يكن لهم زاد، قاموا على قبره فنادوا : يا شهوان أقر أضيافك، فيذكرون أنهم لم يبيتوا قط دون عشاء»⁽⁸⁹⁾.

أ - 3 - مواقف الفقهاء⁽⁹⁰⁾

سبق وأشرنا إلى موقف ابن تيمية (ت 728 / 1328) في الشام الذي كان يعتبر السفر برسم زيارة قبور الأنبياء والصالحين، وزيارة القبور لطلب حاجة واتخاذ الولي وسيلة أو شفيعاً، من «العبادات البدعية»⁽⁹¹⁾. أما بإفريقية وفي نفس الفترة تقريباً فقد كان هنالك تياران يتآران يمثلان الشيببي (ت 782 هـ) وابن ناجي (838 هـ) والبرزلي (ت 844) يعتبر وضع اليد على القبر ومسح الوجه بها وتقبيل القبر وأخذ ترابه للإستشفاء به، من الممارسات «البدعية»، وينهي عن جميع ذلك»⁽⁹²⁾.

(87) أورده التجاني رحلة، ص 311

(88) ن. م.، ص 310

(89) ن. م.، ص 311

(90) نعالج مسألة مواقف الفقهاء من الولاية بمختلف ممارستها في الباب الخامس من هذا الكتاب نكتفي هنا بذكر بعض الأمثلة على فحوى هذه الاعتراضات.

(91) أنظر : OLESEN, *op. cit.*, p 179

(92) معالم III، ص 212 بالنسبة للشيببي أنظر ترجمته في معالم IV، ص 203 - 226 وبالنسبة للبرزلي أنظر ترجمته في فيل، ص 225.

وتتار يمثله والد الشيخ الفقيه أبي القاسم العبدوسي الفاسي نزيل تونس وهو أبو عمران موسى الذي كان أفتى بجواز ذلك⁽⁹³⁾ وحتى العواني (ت 758 هـ) على ما ذكره ابن ناجي كان هو الآخر ممن لم يعارض هذه الممارسة بل يستحسنها،⁽⁹⁴⁾.

كما ان اعتراض بعض فقهاء إفريقية كان على طريقة الصلاة على القبر بحيث لا يجعل [الزائر] القبر بين يديه بل يصلي عن يمين القبر أو عن يساره (..) وعلى هذا يحمل قول النبي «لا تجعل قبري وثناً يعبد من دونك»⁽⁹⁵⁾.

وهكذا يتضح ان محتوى هذه الاعتراضات لم يتجه أساساً إلى مبدأ زيارة القبور كما هو الشأن عند ابن تيمية الذي رفضها جملة وتفصيلاً إلا ما كان منها بهدف التسليم على صاحب القبر، والدعاء له، والصلاة على راحة نفسه، والاستغفار له، وما تم منها لا بواسطة السفر أو شد الرحال إنما لوجود الزائر على عين المكان ولا اجتيازه على القبر، وان كل ما يتم بخلاف ذلك من زيارات بهدف تعظيم الأولياء والأموات واتخاذهم وسيلة في طلب حاجة، نهى عنه ابن تيمية واعتبره من «العبادات البدعية»⁽⁹⁶⁾.

وكمثال على محاولة أحد قضاة إفريقية في المئة الثامنة هـ/14م ضبط قواعد مقبولة شرعاً لزيارة القبور وللطقوسية المطلوب التقيد بها، نورد هذه الفقرة من أنس الفقير التي ظاهرياً تصف الكيفية الواجب اتباعها عند زيارة قبر أبي مدين بعباد تلمسان، إلا أنها في الواقع تتجاوزها

(93) أورده ابن ناجي «ابن عمران» وهذا على الأرجح تصحيف لأبي عمران موسى بن محمد ابن مسطوي العبدوسي (ت 776 هـ) شيخ ابن قنفذ ذكره في أنس، ص 25 وذكر تعظيمه، لأبي يعزى يلتور.

(94) معالم IV، ص 42 و أنظر ترجمته ن.م.، ص 149 - 155.

(95) معالم III، ص 143.

(96) أنظر OLESEN, *op cit*, p. 179

لتوضّح موقف ابن قنفذ كقاض مالكي في مسألة زيارة القبور وما يحلّ فيها من ممارسات ، وليس تأكّيده على عدم تقبيل القبر سوى دليلاً على ذلك :

«وهذا المكان عادة الداخل ان يتنفل فيه. وهو مكان مصلى واحد. فإذا انتفلك فاستند الى القبلة بانحراف وظهرك في ركن الجدار، وسلّم حينئذ على الشيخ من غير تقبيل وقل، جزاك الله خيراً عن اجتهادك في نفسك وفيمن تعلّق بك من تلامذتك ورحمك ونفعك بعلمك وطاعتك ونفع بك. ثم تقرا ما تيسّر وتذكر ما تيسّر ثم تدعو بما شئت وان تيسّرت لك صدقة للضعفاء والمساكين الملازمين على الباب فادفعها. فان كان أحد يريد الزيارة فخفف وإلا فاجلس ما شئت إلى أي وقت، (97)»

هذا وتنسب الى عبد الوهاب المزوغي (ت 675 هـ) محاولة مبكرة لضبط عدد من الآداب والقواعد في زيارة المقابر. كعدم رفع الصوت، والتزام التواضع، «والاعتبار بمصرع أهل المقابر»، وعدم الاشتغال بشؤون الدنيا، (98)، بحيث «من لا يدخل المقابر بهذه لا يحلّ له دخولها، (99)». هل المقصود هنا من «عدم الاشتغال بشؤون الدنيا» هو النهي عن طلب الحاجات أو التوسّل لدى الولي لقضاء الحوائج. فإذا صحّ هذا الافتراض يكون هذا الموقف المنسوب الى المزوغي، أقرب الى الموقف الذي عبّر عنه ابن تيمية منه إلى ما رأيناه الى الآن من مواقف فقهاء إفريقية كابن ناجي وابن قنفذ وغيرهم ممن كان يجيز زيارة القبور لقضاء الحاجات وممن كان أيضاً يمارسها لهذه الغاية (100).

(97) أنس ، ص 106.

(98) مناقب عبد الوهاب المزوغي (م) 1855، ص 133 ب.

(99) ن. م.

(100) انظر الفصل الثالث عشر من هذا الكتاب.

مهما يكن من أمر، إن ظاهرة زيارة القبور بإفريقية الحفصية كانت لاتزال محدودة نسبياً مقارنة مع ما كانت أصبحت هذه الظاهرة تكتسيه من أهمية بالشرق حيث كانت تتم في مواسم محدّدة⁽¹⁰¹⁾ وفي مواعيد معيّنة وتدوم عدداً قاراً من الأيام وتقترن بتظاهرات اقتصادية -سوق مثلاً-⁽¹⁰²⁾ وبعدد من التقاليد القارة والمتكررة⁽¹⁰³⁾، كما ترافقها أحياناً، النذور العظيمة، من البقر والغنم والدراهم والدنانير،⁽¹⁰⁴⁾ أمّا في بغداد فيروي ابن بطوطة أنّ لأهلها، يوم في كل جمعة لزيارة شيخ إمن شيوخ المتصوّفة الشبلي، سري السقطي، بشر الحافي، داود الطائي، أبي القاسم الجنيد وكذلك ابن حنبل وأبي حنيفة ويوم لشيخ يليه هكذا الى آخر الأسبوع،⁽¹⁰⁵⁾.

ب . الإعتقاد في فضل الآثار

إلى جانب زيارة المقابر وجدت مظاهر أخرى من تعظيم الأولياء واعتقاد بركاتهم والتماسها وهي الاعتقاد في فضل آثارهم وما يتعلّق بها من قدرات خارقة من هنا سعوا الى الفوز بها وحيازتها. لكن هذه المسألة لم تتخذ يوماً نفس الأهمية والأبعاد ولا نفس الاشكال التي عرفها ما يسمى بـ le culte des reliques في تجربة القداسة في أوروبا الغربية أو لدى المسيحية بالشرق ولا يمكن بالتالي مقارنتها بها.

إننا وقفنا على أمثلة عن هذه الظاهرة طوال الفترة الحفصية وفي مختلف الحواضر والمناطق الإفريقية ولدى هذا أو ذاك من التيارات

(101) كما بالنسبة لقبر ابراهيم بن آدم في جيلة من بلاد الشام رحلة بط. 79 وكذلك ن. م. ص 378 حول مواعيد زيارة أهل سمرقند لقبر ابن عم الرسول قثم ابن العباس بن عبد المطلب.

(102) ن. م. ص 79.

(103) ن. م. ص.

(104) ن. م. ص 378

(105) ن. م. ص 227

الصوفية، وهي تأخذ اشكالا عديدة كالتبرّك بمرقعة الولي⁽¹⁰⁶⁾، أو خلط الخبز الذي يخبزه آخر في تنوّره مع الكحل الذي يُكتحل به «فيجدون راحة وشفاء»⁽¹⁰⁷⁾، أو قيام الولي بنفسه بتوزيع كتبه وثيابه على أصحابه عندما تحضره الوفاة⁽¹⁰⁸⁾، أو أخذ إحرام الولي ووضعه مما يلي الرأس «تبرّكا بأثره»⁽¹⁰⁹⁾، أو الثوب الذي يجعله الولي مباشرا لجسده المبارك⁽¹¹⁰⁾ وغير ذلك من «ملبوسه» حيث يروي الراشدي انه فاز عند موت ابن عروس (ت 868 هـ) بعمامته التي كانت على رأسه وطولها خمسة وعشرين ذراعاً «فكانت لنا من الشيخ (..) غنيمة باردة وهدية (..) وهي في خزائن تكريمي عوذة شافية وتميمة كافية»⁽¹¹¹⁾ وحتى الحجارة التي كان يلقيها الولي على المارة والزائرين فكان بعضهم يدّخرها «عوذة شافية»⁽¹¹²⁾.

كما كانت بعض الروايات تهدف إلى إظهار منافع اصطحاب بعض ملبوس الأولياء (شاشية مثلاً) في الركب دفعا لخطر قطاع الطرق والصوص⁽¹¹³⁾.

(106) مثال أبيب عبد الله محمد المغربي (ت 689 هـ)، مناقب أبي عبد الله محمد المغربي (م) 18441، ص 16 ب

(107) الولي هنا أبو عمران موسى الغفاري (ت 638 هـ) ن.م. ص 51.

(108) كابي سعيد الباجي (ت 628 هـ) مناقب أبي سعيد الباجي (م) 17945، ص 12 أ وب والملفت هنا رفض أحد الأصحاب قبول هذه الآثار قائلا: «معاذ الله (..) ان أجعل بيني وبينك من ثياب أو كتب، ن.م. هل هذا نقد غير مباشر من طرف أحد المتأخرين لهذه الظاهرة ومحاولة لإضفاء طابع روحاني على العلاقة بالأولياء في فترة ربما طغت عليها هذه الظواهر؟

(109) كما فعل الفقيه الرّماح (ت 749 هـ) مع إحرام العبيدلي (ت 748 هـ) لإعتقاده فيه معالم، ص 112.

(110) كما في مناقب أحمد بن عروس (ت 868 هـ) ابتسام، ص 382.

(111) ن.م. ص 248 - 249.

(112) ن.م. ص 342.

(113) أنس، ص 46 في ذكر مناقب جدّ ابن قنفذ للام، الملازي (ت 864 هـ).

وبارتباط بالتقليد المديني - نسبة الى أبي مدين - يروي ابن قنفذ أن أبا العباس ابن مرزوق التلمساني⁽¹¹⁴⁾ كان عنده عكاز أبي مدين، واتحف جدتي [هويعقوب الملاري (ت 764 هـ)] منه بجزء، ورأى له بركة عظيمة.⁽¹¹⁵⁾

الآن الظاهرة الجديدة كلياً في المئة التاسعة هـ/15 م لدى ابن عروس تحديداً هي شراء بعض آثاره - شعر لحيته - من طرف بعض نساء أرباب الدولة الحفصية زمن السلطان عثمان بـ «سبعين ديناراً ذهباً، حسب ما رواه الراشدي⁽¹¹⁶⁾.

إن هذه الظواهر لم تكن خاصة بإفريقية بل كانت أيضاً رائجة بالمغرب الأقصى حيث روى صاحب الأنس عن الهزميري (ت 706 هـ)⁽¹¹⁷⁾ نقلاً عن أحد معاصريه أن «الناس يتزاحمون عليه ويمسحون وجوههم بطرف ثوبه ويجذبه كل واحد منهم اليه»⁽¹¹⁸⁾. قد عاين ابن قنفذ نفسه مظاهر من التبرك بآثار الأولياء خلال سياحته بالمغرب الأقصى (من 759 إلى 776 هـ) وتحديداً سنة 768 هـ في أحواز مراكش حيث رأى شيخاً منقطعاً في مغارة للعبادة والناس يتبركون به ولا ينصرف أحد حتى يناوله سماًطاً من تحت رأسه.⁽¹¹⁹⁾

(114) تلميذ بلال من أصحاب أبي مدين كان مختصاً بخدمته، سكن بعده عباد تلمسان، وبه يتصل سند ابن قنفذ في لبس الخرق، أنس، ص 93.

(115) أنس، ص 94 كما يعتقد ابن قنفذ أنه كانت عنده أيضاً مرقعة أبي مدين.

(116) ابتسام، ص 244

(117) هو أبو زيد عبد الرحمن الهزميري شيخ طائفة الغماتيين، أخذ ابن قنفذ طريقه بالسند المتصل وترجم له في أنس، ص 66 - 71

(118) ن. م.، ص 66.

(119) ن. م.، ص 65

ج - تقبيل اليد

ومن المظاهر الأخرى لتعظيم الأولياء تقبيل اليد، وهي أيضا من «طقوسيات» المبايعة⁽¹²⁰⁾ كما أنها قد تقترن بمعان مسارية⁽¹²¹⁾، وتقبيل اليد لا يبدو حكراً على الأولياء⁽¹²²⁾، إنما قد يشاركهم فيه الفقهاء ممن كان يتمتع أيضا بنوع من «الكاريزما» عند العامة والخاصة كالشيببي (ت 782 هـ) مثلاً⁽¹²³⁾.

من المنافع التي تجنى من تقبيل يد الولي علاوة على التبرك هنالك منح الطمأنينة والراحة النفسية للناس، والتي وجب ربطها بما سبق وأشرنا إليه من وظيفة اليد الشفائية⁽¹²⁴⁾، والطريف هنا أن رواية معالم الإيمان تبدو وكأنها تسعى إلى منح نوع من المشروعية لهذه الممارسة في وجه المعارضين عليها وإلى تثبيتها ضمن جملة ممارسات تعظيم الأولياء، حيث يذكر ابن ناجي اعتراض القديدي (ت 699 هـ) على أبي عبد الله محمد بن يخلف الرباوي (ت 699 هـ) من أولياء القيروان لكونه «يعطي يده» (..) للصغير والكبير يقبلها، فلما أذعن الرباوي ومنع يده عن الناس فإنه سمع قولاً رافقته لطمة في وجهه - وهذه ليست المرة الأولى التي يقترن فيها المقدس أو عنصر من عناصر الغيب بالعنف - : «يدك فيها راحة للناس فلا تمنعها عن أحد»⁽¹²⁵⁾. عندئذ

(120) انظر أطروحتنا، ج 1، ص 340 - 341.

(121) بالنسبة للممارسات المسارية ن. م. ج 1، ص 347 - 351، و ابتسام، ص 452 - 453.

(122) تروي مناقب المغربي (ت 689 هـ) أنّ ابن عبد السلام الذي سيصبح قاضي الجماعة في تونس سنة 734 (إلى وفاته سنة 749 انظر تاريخ، ص 71 و 88) بأمر من والده الذي كان يعتقد الولي، قبل يده (م) 18441، ص 22 أ.

(123) معالم 17، ص 205.

(124) انظر الفقرة حول الطقوس والممارسات الشفائية.

(125) معالم 17، ص 47.

(126) ن. م.

أذن له القديدي ان يعود إلى سابق فعله ،منذ اطلقوا يدك، فلا تمنعها، (127) .

د . الأكل لقمة لقمة من يد الولي

لقد استحوذ الصوفية على عدد من الممارسات والطقوسيات التي كانت رائجة عند أهل الحديث نظراً لطابعها التماثلي مع السيرة النبوية بوصفها المثال الأعلى النموذجي الذي يقتدى به ويشكل المرجعية المعيارية لأي سلوك او تصرف ، مما من شأنه ان يضيفي على أهل التصوف مشروعية كانوا بأمس الحاجة اليها في القرون الأولى لظهور هذا التيار - المئة الثالثة هـ/9 م - ويعيدهم إلى دائرة المرجعية السنّة التي أتهموا

بالخروج عليها والإرتباط بالدعوة الشيعية⁽¹²⁸⁾ . وكمثال على توظيف احد اقطاب مدرسة بغداد الصوفية، الجنيد (ت 298 هـ) لمسلسل ،لقمنا لقمة لقمة، ما رواه ابن رشيد بالسّماع عن الخلاسي سنة 684 هـ بمنزله في تونس: ، ثم قال كل ما فينا خير لعلنا أكلنا مع قوم صالحين فيهم خير فأصابنا من بركاتهم فيصيبك من بركاتهم، (129) .

ووقفنا على حالة طلب فيها جمهور من أهل العلم بتونس في المئة التاسعة هـ/15 م من أحد الأولياء بمن نزل بها في طريقه الى الحج وهو ابو العباس أحمد الماكري⁽¹³⁰⁾، إطعامهم لقمة لقمة من يده، رواها الرّصاع في الفهرست عن والده : ،ضيّفه وتبرك به وأدخله إلى داره ودخل معه أناس من أهل العلم والخير فرغبوا من الشيخ ان يطعمهم لقمة

(127) ن . م .

(128) نرى نفس هذه . الاتهامات ، يوجهها ابن خلدون إلى بعض أهل التصوف والمتأخرين منهم، انظر المقدمة (ط. دار الجيل)، ص 523 - 524 .

(129) ملء ال، ص 354 - 355 .

(130) ذكره الرصاع فهرست ، ص 192 .

لقمة بيده فأجابهم وأطعم الناس كلهم،⁽¹³¹⁾ وكان الرّصاع، آخر من أكل بيده..

3 - إشكالية الولاية والسحر

هل أنّ بعض الممارسات و«الطقوس» التي كانت تمارس من طرف الأولياء والصوفية وتدرج في باب كراماتهم وتحشر مع جملة مناقبهم تمتّ إلى دائرة الدين ام السحر، وهل بين الدائرتين فصل محكم وقطیعة مطلقة ام ان بينهما «حل تواصلي» كما يسمّيه م. موس⁽¹³²⁾ ؟ وهل أنّ «في طقوسية الدين هنالك أفعال وأشياء وأفكار» قد يستعملها هذا الأخير كما يستعملها السحر الذي يقوم الدين بمنافسته،⁽¹³³⁾ علماً بأن هذا لا ينفي وجود فوارق جوهرية وموضوعية بينهما يجب تحديدها كي لا نخطئ في تقييم هذا الطقس او ذاك ، لاسيّما وأنّ الاسلام دمج او صهر في بوتقته عديد الممارسات والطقوس التي كانت تطبع الحياة الدينية في الجزيرة العربية قبل ظهوره، كما سبق ورأينا بالنسبة للرقية، والعودة، وكما سنرى أدناه في بعض الأمثلة، الا أنّه بدمجه هذا ادخل على هذه الطقوس تغييراً هيكلياً نقلها من دائرة السحر الى دائرة الدين.

أ - الدّعاء

لقد سبق لنا التعرّض إلى هذه الممارسة⁽¹³⁴⁾ التي تعتبر من أكثر الممارسات المتصلة بالولاية رواجاً وذلك بشكليها : دعاء لفلان ودعاء عليه وتكاد لا تخلو ترجمة او مصنّف في مناقب ولي من الأولياء من الحديث «عن دعائه المستجاب» واجتماع الناس عليه لطلب الدعاء، وخشية السلطان

(131) ن. م.

(132) أنظر M. MAUSS, *op cit*, p. 408

(133) أنظر *Ibid*, note 108.

(134) انظر الفصل الثامن حيث ذكرنا الدعاء من ضمن آليات السيطرة الكاريزماتية للولي. أما هنا فلا تتناول هذه الممارسة إلا من زاوية العلاقة بين الولاية والسحر.

من دعاء الولي عليه والتماسه الدعاء له، وفتوى الفقهاء في ما هو جائز من الدعاء⁽¹³⁵⁾. ويبدو لنا من الصعب الخوض في أترولوبوجيا الخوف في تجربة الولاية بإفريقية الحفصية بمعزل عن الدعاء، فبواسطته وبواسطة ما نسب إليه من نجاعة وفعالية، يجلب الولي البركات والخيرات، أو المصائب والاهوال⁽¹³⁶⁾. إلا أن نجاعته أو فعاليتها هذه، مأتاها القوى الدينية التي يقع التوجه إليها (هنا الله)، في حين أن اللعنة التي يطلقها الساحر تكتفي بذاتها ولا تتوجه إلى أية قوة خارجة عليها⁽¹³⁷⁾، وهذا يبدو جليا من خلال الدعاء الذي نسبته مناقب أبي سعيد الباجي (628 هـ) إليه على أحد «الظالمين، ومن «عظمت إذايته، : «اللهم خذه كما أخذ عبادك وأغضب عليه كما غضب على خلقك إنك على كل شيء قدير يا شديد البطش أشد وطأتك وعقابك»⁽¹³⁸⁾.

ب - بعض الرواسب من الشعوذة والطقوس السحرية؟

هل أن نظرية موس في «الحل التواصلي، بين السحر والدين يمكن أن تعيننا على فهم استمرار بعض مظاهر الشعوذة كالتّي ذكرها التجاني في رحلته عند اجتيازه على زريق بين قابس ومارث⁽¹³⁹⁾ وفي سياق كلامه عن أبي غرارة⁽¹⁴⁰⁾ من أولياء البربر أنه «حكم على العرب بأنواع من الشعوذة فلا يقدر أحد على مخالفتها»⁽¹⁴¹⁾.

(135) كما فعل ابن قنفذ في ذيل انس الفقير، ص 115 - 116.

(136) نفرد تحليلا للظاهرة ولتختلف أشكالها ضمن آليات السيطرة الكاريزماتية أنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب.

(137) أنظر M. MAUSS., *op cit*, p. 410.

(138) مناقب أبي سعيد الباجي (م) 18105، ص 49.

(139) أنظر الخارطة ملحق 3.

(140) أنظر حوله رحلة، ص 180 - 181.

(141) ن. م.، ص 180.

كما ورد في مناقب السيدة المنوبية إيعازها الى بعض من جاءها يشكو من أحد الظالمين بان «يأخذ رأس كرنب ويهشمه بسكين، ففعل ما أمرته به فما كانت إلا عدة من أيام حتى وجد الظالم وقد هشمه قطاع الطريق تهشيمًا بالرماح والسيوف» (142).

ومن الأمثلة الأخرى عن وجود روايب من طقوس سحرية في الفترة الحفصية (المئة التاسعة هـ/15م) مارواه الراشدي في مسألة مزاولة الجن في سياق كلامه عن أحد خواص ابن عروس ممن كان يتعاطى هذا النشاط وهو ابو محمد عبد السلام بن عمر اللواتي الساكن جنة الولي: «وغالبا ظنني أنه يعالج بشئ من القرآن دون ما يتعاهده الغير في ذلك من العزائم والألفاظ التي لا يعلم لها حقيقة» (143).

وجاء في مناقب ابن عروس ايضا قوله «من يعطيني رأسا من البقر اقطع له به رأس سعيد» أحد الشيوخ الأعراب (144) فأعطني، وبعد يومين او ثلاثة عثر على سعيد المذكور مقتولا.

- «طقس، سحري ام حركة ذات مغزى رمزي؟

جاء في مناقب ابن عروس أنه «أخذ عود رمح كان عنده وعكسه بحيث صار الأعلى منه أسفل» (..) وبعد أيام أخذ السلطان المعني بالرواية وهو من كبار قواد الدولة الحفصية واستولى على جميع أمواله (145).

(142) مناقب عائشة المنوبية، ص 29.

(143) ابتسام، ص 389.

(144) ن.م، ص 459 هو «الشيخ سعيد ابن احمد بن ابي صنعون الحكيمي كان حينئذ صاحب الكلمة المطاعة في كافة عرب افريقية».

(145) ن.م.. ص 441.

وغالبا ما يلجأ ابن عروس الى هذه الايحاءات فعندما يريد تمثيل الموت مثلا، يُعدّ ما يشبه القبر⁽¹⁴⁶⁾. فهل أن الفعل الذي يقوم به الولي هو من باب الطّقس السّحري أم مجرد إحياء ذي طابع رمزي؟ نحن نرجح الاحتمال الثاني حيث أنّ نمط اتصال الولي مع زائريه وأصحاب الحوائج، كما رأينا في الفصل السابق⁽¹⁴⁷⁾، هو النمط الإيحائي والرمزي؛ وحيث تبقى بصفة عامة الظواهر التي قد تمتّ إلى الموروث السحري القديم قليلة بإفريقيّة في الفترة الحفصية، من خلال شهادات وروايات المصادر، بما يؤكد مدى عمق انصهار إفريقيّة في المنظومة الإسلاميّة ومدى تراجع وانحسار الموروث البربري القديم واقتصاره على مناطق محدّدة - والأمثلة التي عاينها التجاني هي خير دليل على ذلك - في حين اكتست هذه الظواهر أهمية أكبر وحضوراً أهم في بقيّة بلاد المغرب الإسلامي المعروفة بكثافتها البربريّة. يقول ابن خلدون في سياق ذكره لفضائل البربر قديما وحديثا،⁽¹⁴⁸⁾ «ومن مشاهير زناة أيضا موسى بن صالح الغمري، (..) وهو وإن لم توقفنا الأخبار الصحيحة على الجلي من أمره في دينه، فهو من محاسن هذا الجيل الشاهدة بوجود الخواص الإنسانية فيهم، من ولاية وكهانة وعلم وسحر وكل نوع من آثار الخليقة (..) وأما وقوع الخوارق فيهم وظهور الكاملين في النوع الإنساني من أشخاصهم، فقد كان فيهم من الأولياء المحدثين أهل النفوس القدسيّة والعلوم الموهوبة. ومن حملة العلم عن التابعين ومن بعدهم من الأئمة والكهّان المفسّطين على المطلع للأسرار المغيبيّة..»

(146) ن.م.، ص 389.

(147) أنظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.

(148) انظر عجز VI، ص 209 - 211.

ان مصطلح «الحل التواصلي» الذي قد يسمح لنا بمقاربة بعض الممارسات والطقوس المذكورة أعلاه، لايعني انتفاء او غياب الفارق الجوهرى بين ما يندرج في دائرة الطقوس السحرية، وما يندرج - رغم حفاظه على اشكال قديمة موروثه من الطقس السحري - في دائرة الطقوس الدينية، وهو ما ذكرناه في مقدمة هذه الفقرة. ونتبينه من خلال هذه الأمثلة :

- فالسيّدة المنوبية حتى عندما توّعز الى من استغاث بها على ظالم بأن يأخذ رأس كرنب ويهشمه فانما تؤكد مناقبها «ان قولها [انما هو] بالله» (149).

- وحتى مزاولة الجن التي رأينا اعلاه انها كانت لاتزال تمارس من طرف بعضهم كطقس سحري فان عبد السلام اللواتي، الساكن بجنة ابن عروس والقائم بها انما كان بشهادة الراشدي «يعالج بشيء من القرآن وبالذكر «لا إله الا الله وحده لا شريك له، له الملك، وله الحمد وهو على كل شيء قدير» (150).

- أما كتابة الأحراز وهي الأخرى من الطقوس القديمة (151)، فالفارق الجوهرى بينها وبين التعويذات ذات الطابع السحري هو انها «تذكر بوضوح ودون مواربة قوّة دينيّة» (152) تستعين بها وتعتمد عليها، ولا نجاعة ولا فعالية لها الا بفضل تلك القوّة وبفضل القدرة المنسوبة اليها. يروي لنا الحميري ابن الصّبّاغ أن أبا عبد الله القرطبي كتب حرزا لاحد المعوقين : «عَامَلْتُهُ مَتَسْتَرًا بِأَسْمَاءِ اللَّهِ»، وقال له: «اجعله في شيء

(149) مناقب عائشة المنوبية، ص 29

(150) ابتسام، ص 389.

(151) انظر اعلاه.

(152) انظر : M. MAUSS, *op. cit.*, p. 410

من الزيت وادهن به وأرجو الله خيرًا (..) «قال فدهنه فبرىء» (153).
رواية أخرى وردت في مناقب محمد ابن سلطان الذي طلب منه أخوه
ماضي ابن سلطان ان يكتب شيئاً ويرمي به في البئر «حتى يفور الماء،
ثم ان يقوم بنفس العملية حتى يعود الماء»، فلما سئل محمد ابن سلطان
«ماذا كتب في الشقف أجاب: «باسم الله الرحمن الرحيم. اللهم اللهم بك
منك إليك»، بها غار الماء وبها رجع» (154).

. علما بان الفعالية او النجاعة هنا ليست متأية من الكلمة
نفسها او في حد ذاتها بل من البركة الموهوبة للولي اي من تلك النعمة
الإلهية التي تعتبر أساس كاريزما الأولياء. وقد روى احد كتب المناقب كيف
ان رجلا ظنّ انّ بإمكانه لمجرد ان يتفوّه بما تفوّه به الولي وهو جزء من
آية قرآنية ، شفاء أحد المصابين بصرع، فقليل له : «هيات حتى يكون لك
صرف (155) سيدي أبي عبد الله محمد ابن سلطان فحينئذ يطيعك الأنس
والجان» (156). هذا هو دون شك فارق جوهرى بين قدرة الكلمة
ونجاعتها وفعاليتها في الطقس السحري حيث تبدو مطلقة، وقدرتها
ونجاعتها وفعاليتها النسبية في الطقس الديني حيث هي مرتبهة لما هو
أعلى منها وخارج على نطاقها؛ القدرة الإلهية. وفي هذه الحال تبدو قدرة
الولي على التصرف، نتاجاً او إفرازاً لهذه القدرة الإلهية و مظهرًا من
مظاهرها وتجلّ من تجلياتها، بحيث يبدو الولي هنا أقرب الى الوسيط
منه الى المتصرف بقدراته الخاصة لاسيما بقدرته على الخلق (157).

(153) درّة، ص 209

(154) ن.م.، ص 203

(155) هذه الكلمة ومرادفاتها التصرف والتصريف كثيراً ما ترد في مصادرنا حيث يعرف
بالأولياء والصوفية بأنهم «أهل التصرف او التصريف في الكون (مناقب عائشة
المنوبية، ص 29) وهذا التصرف هو بالذات تلك القدرة الخارقة على التحكم بالقوانين
الطبيعية وهو ما يسمى عادة بالبركة والكاريزما الملازمة للأولياء.

(156) مناقب أبي العزائم ماضي ابن سلطان (م) 18555، ص 92 ب

(157) انظر M. MAUSS, *op cit*, p. 406

في خاتمة هذا الفصل لايسعنا سوى ان نؤكد على الطابع النسبي حتما لما قدمناه من ملاحظات أو من افتراضات نحن واعون بمحدوديتها. إن توخي المنهجية التاريخية أي مراعاة عنصري الفضاء والزمان، يكتسي أهمية حيوية لأنه بدا لنا ان ما كُتب الى الآن إمّا انطلق من ملاحظات اثنوغرافية على قاعدة طقوس وممارسات وقعت معاينتها في الفترة المعاصرة ⁽¹⁵⁸⁾ (ابتداء من القرن الثالث عشر هـ/19م) في ظل تطور الاثنوغرافيا الاستعمارية، وفي مناطق من المغرب الإسلامي عُرِفَتْ بكثافتها البربرية، إمّا طغى عليها البعد البسيكو - سوسيولوجي وقلّما رافقتها أبحاث ودراسات تاريخية تعتمد العودة الى النصوص والمصادر التاريخية ⁽¹⁵⁹⁾.

(158) انظر مثلا DOUTTE, *Magie et religion*

(159) كما تؤكد جانين تومين في مقالها, J. SOURDEL THOMINE, "Traditions d'emprunt ...",

. R. E. I. op cit, pp 302 - 321

الفصل الحادي عشر

المثال الأعلى الولائي بإفريقية

خلال الحقبة الحفصية :

مقوماته وتطوره

1 - النماذج المثالية

لقد أكدنا مرارا في هذا الكتاب على الدور الذي لعبته شخصية الرسول بوصفه النموذج المثالي الذي يقع التماثل معه. وقد نخطئ إذا اعتبرناه شكّل فقط مصدر مشروعية للتصوّف إزاء جماعة القضاة وأهل الفتيا أو أن التماثل معه كان من باب المنفعة والحسابات الضيقة. إن البعد المعياري والمثالي لشخصية الرسول يتجاوز في الواقع الدائرة الصوفية ليشكّل أحد ثوابت الشخصية الإسلامية⁽¹⁾. صحيح أن سيرة الرسول وأحاديثه عرفت خلال التاريخ الإسلامي وفي مختلف الصراعات السياسية والدينية والمذهبية التي شهدتها ، عملية توظيف ، إلا أن هذا التوظيف ما كان ليوقع لو أن المثال الحمدي لم يكن يشكّل بالفعل المقياس الذي به يقاس كل شيء (من أقوال وسلوكيات) والمرجع الفصيل والنموذج الذي يُحتذى وذلك في الوعي الجماعي وفي الشخصية الجماعية الإسلامية. ومن الأقوال التي تؤكد مكانة النموذج الحمدي، جاء في طبقات السلمي منسوبا إلى الجنيد (ت 298 هـ/910 م) هذا القول : «الطرق كلّها مسدودة على الخلق إلا من إقتفى أثر الرسول وتبع ولزم طريقته فإن طرق الخيرات كلّها مفتوحة عليه»⁽²⁾. أما السهروردي في عوارفه فقد مائل بين علاقة المريدين بشيخهم وعلاقة الصحابة بالرسول وأكد هو الآخر على الطابع المثالي للنموذج الحمدي : « أدب المريدين مع الشيوخ عند الصوفية من مهام الآداب ؛ وللقوم في ذلك اقتداء برسول الله (..) وأصحابه»⁽³⁾ ، «أخلاق المشايخ مهذبة بحسن الاقتداء برسول الله (..) وهم أحق الناس

(1) من ديباجة الرصاع لفهرسه «الحمد لله الذي (..) وصل سلسلة الصراط المستقيم من يد صاحب الخلق العظيم إلى من سبقت له قسمة الغنائم من يد القاسم النبيء الكريم، فهرست ص 3. أمّا أهل بيت الرسول فإنهم «أهل الحقيقة والطريقة والتعليم، ن.م. ص 4 (ومن الملفت هنا أنّ هذا هو التحديد الذي يعرف به عادة أهل التصوّف وبالتالي التماهي بين الشرفاء والصوفية).

(2) السلمي ، طبقات ، ص 145 - 155.

(3) عوارف ، ص 403.

بإحياء سنته في كل ما أمر وندب وانكر وأوجب ، ⁽⁴⁾ ، الصوفية أوفر الناس حظا في الاقتداء برسول الله (..) وأحقّهم بإحياء سنته والتخلّق بأخلاق رسول الله (..) من حسن الاقتداء وإحياء سنته ، ⁽⁵⁾ .

ولدينا عديد الأمثلة ليس فقط على استشهاد أولياء وصوفية إفريقية بالمثل الحمدي ⁽⁶⁾ ، بل إنّ كتب المناقب تزخر بروايات لرؤى تجمع الأولياء بالرسول في علاقة مسارية مباشرة، بل في علاقة رحم، فمنقب أبي الحسن الشاذلي روجت لعلاقة النسب الدموي بينه وبين الرسول ⁽⁷⁾ ، ليس من المهم مرة أخرى البحث عن مدى صحتها لكن المهم هو اعتقاد الناس في هذا النسب الشريف وما يحمله هذا الاعتقاد من معان أنثروبولوجية متصلة بالشخصية الجماعية الإسلامية وبالوظيفة الاجتماعية لهذا الاعتقاد، مما يفسّر ترويج مناقب أبي الحسن لهذا الانتساب؛ فعلاوة على ذلك تروي هذه الأخيرة رؤية للرسول في المنام يقول عن الولي : «ابو الحسن ولدي حسّا ومعنى والولد جزء من الوالد فمن تمسّك بالجزء تمسّك بالكلّ» ⁽⁸⁾ .

كما جاء في مناقب أبي عبد الله محمد بن سلطان (ت 701 هـ/1301م) (من تلامذة الشاذلي) أنه إذا رأى الرسول في النوم «أكثر ما يخاطبه» : يا ولدي ، ⁽⁹⁾ ، وتُنسب إليه هذه الرؤية : «قال (..) رأيت كأنني أضع لسان رسول الله كما يزق الحمام فرخه» ⁽¹⁰⁾ ، إذا رابطة

(4) ن.م. ، ص 420 .

(5) عوارف ، ص 229 .

(6) تروي مناقب أبي سعيد الباجي استشاده بما فعل الرسول عندما عرض الله عليه جبال تهامة ذهباً وفضة تسير معه حيث سار وتقبل معه حيث أقبل ولا ينقص له من الأجر شيء وكيف ردّها الرسول، انظر (م) 18419، ص 46 أ و (م) 17945، ص 14 ب .

(7) درة ، ص 23 .

(8) ن.م. ، ص 190 .

(9) ن.م. ، ص 197 .

(10) مناقب أبي العزائم ماضي ابن سلطان (م) 18555، ص 94 أ .

رحم - وهي التي تربط الحمام بفراخه - ورابطة كلم - ترمز إليها رضاعة اللسان - وقد لا نستغرب أن الحبة التي يقتات منها الحمام ويطعمونها لفراخهم ترمز هنا الى رابطة الحب بين الرسول والولي⁽¹¹⁾، بحيث تجسد هذه الرؤية المسارية المقومات الثلاثة للعلاقة مع الرسول كما تتمثلها بتجربة الولاية :

- صلة رحم وكأننا بالولاية المحمدية هي الرحم الذي منه تخرج التجارب الولاية.

- القوت الروحي والزاد اللذان تستمدّهما الولاية من اقوال الرسول وبالتالي مشروعيتها.

- علاقة الحب بين الولي والرسول.

إن صلة الرحم هذه والعلاقة الأبوية بين الولي والرسول بوصفها القاعدة والإطار الذي تندرج فيه علاقة التماثل والتشابه ، نراها أيضا في هذا القول المنسوب إلى عبد الوهاب المزوغي (ت 675 هـ/1276م) وهو الآخر من التيار الشاذلي : «التأدب مع الولي كالتأدب مع النبي [محمد] لأنه وارث من أخلاقه وسنته والولد إذا لم يشبه بأبيه لا خير فيه»⁽¹²⁾.

كما أن مفاخرات عائشة المنوية تزخر هي الأخرى بأقوال حول علاقة مسارية مباشرة بينها وبين الرسول⁽¹³⁾.

إن فكرة الولي «خليفة» الرسول، وهي من الأفكار الرائجة في التيار السبعيني والأكبري⁽¹⁴⁾، نراها بوضوح في مناقب أحمد التباسي

(11) وقد جعل الهجوري أصل كلمة حب من حبة أنظر HUIWIRI, *Somme spirituelle*, traduction D.J. MORTAZAVI, Sindbad, Paris, 1988, p 351 .

(12) مناقب عبد الوهاب المزوغي (م) 18555، ص 131 أ.

(13) مناقب عائشة المنوية، ص 5 - 9 و 12 .

(14) أنظر ابن عربي ، فصوص الحكم ، تحقيق وتعليق أبي العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت ، د.ت. ص 1966 .

(ت 928 هـ) تلميذ أحمد بن مخلوف الشاذلي، وفي رؤية له مع الرسول يقول له : «ستكون خليفتي في أمتي وتحيا بك وفي زمانك سنين»⁽¹⁵⁾، يتلوها طقس مسح خلاله الرسول الولي⁽¹⁶⁾.

أما عن وظيفة سلسلات السند ، التي تنتهي إلى الرسول ، فإنها تخضع لمنطق أقرب إلى منطق الضرورة منه إلى منطق النجاعة ، مع وجود هذا الأخير والحاجة إليه كما يتضح من هذا القول المنسوب إلى أحمد التباسي ردا على استفسار تلميذه أبي الحسن علي بن ميمون ، حول هذه السلسلات التي توجد «عند كل من الأولياء» (..) تنتهي إلى رجال كرام وتنتهي إلى سيد الأنام فهل هي حجة رفيعة أم هي كسراب بقيعة؟⁽¹⁷⁾ أما جواب التباسي - بعد أن أكد على أن هذه السلسلة «نسبة حقيقية» (..) ،⁽¹⁸⁾ فقد جاء فيه وهذا هو الأهم : «فمن لم يكن أصله منه [أي من الرسول] ثابت وفرعه منه ثابت فبابه مسدود وعلمه وعمله عليه مردود ، فلا يمكن منه بالحقائق تصريح ولا يكون منه لباطن المرادين تلقيح»⁽¹⁹⁾ بحيث في غياب هذا الإتصال بواسطة السند بالرسول انتفت الولاية أي انعدم وجودها وهو ما تحيل إليه عبارات «مردود» و«مسدود» واستعمال أدوات النفي «لا يمكن» «لا يكون» .

وبعد الرسول مباشرة وبالذات بسبب علاقتهم به وقربهم منه يأتي الصحابة الذين يحتلون في الشخصية الإسلامية ككل وليس فقط عند أهل التصوف مكانة مميزة بين النماذج المثالية ، ألم يصفهم الرصاع بأنهم «نجوم

(15) مناقب أحمد التباسي (م) 18110 ، ص 13 أ.

(16) ن.م.

(17) ن.م. ، ص 8 أ.

(18) حيث أن إضفاء مصداقية على هذه السلسلات من خلال أحد كبار أولياء المئة التاسعة هـ

هو من ضمن وظائف الخطاب المناقبية .

(19) مناقب أحمد التباسي ، ص 8 أ وب.

الإهداء وأقمار الإقتداء⁽²⁰⁾. يقول السهروردي «كان السلف أقرب إلى عهد رسول الله (...) وهديهم أشبه بهدي رسول الله⁽²¹⁾. هنا تبرز القيمة المثالية للزمن المؤسس فكأننا أمام سلسلة نماذج مثالية تتتابع⁽²²⁾ وتتدرج إنطلاقاً من النموذج الأول والأمثل أي النموذج الحمدي وتستمد من قربها منه ومن زمنه ، قيمتها النموذجية أو المثالية. والملفت هو بقاء هذه النماذج المثالية رغم عامل البعد الزمني حيّة في الوعي الجماعي ولدى النخبة بإفريقية فنرى الرصاع مثلاً يشيد بزهد أحد معاصريه من الصوفية هو أبو الحسن علي الجبالي⁽²³⁾ قائلاً : «أدرك التابعين في زهده وورعه⁽²⁴⁾».

كما لا بدّ من الإشارة إلى مدى حضور وحيوية النماذج الصوفية ذات الأصل المشرقي في التصوف والولاية بإفريقية لصفاتها المزدوجة كمصدر مشروعية مآثاها المشرق - وهو الذي لعب تاريخياً وفي الخيال الجماعي دور مانح المشروعية تجاوزت الدائرة الدينية والسياسية - الدينية إلى الدائرة الثقافية - وكشخصيات مثالية أي من النوع الذي تماثل معها أولياء إفريقية وصوفيتها وهو ما تشهد عليه كتب المناقب التي تزخر بأقوال منسوبة لائمة التصوف وشيوخه المؤسسين⁽²⁵⁾ وبحالات إنتساب إليهم سواء بالإسناد المتصل أو مباشرة على نمط المنوبية مثلاً⁽²⁶⁾.

(20) فهرست ، ص 4.

(21) عوارف ، ص 189.

(22) أو ليس مصطلح «التابعون» الذي يُطلق على الطبقة الثانية التي تلت مباشرة الصحابة ، أبلغ تعبير عن هذا التدرج والتسلسل الزمني (ثم تابعو التابعين...)

(23) ت 848 هـ/1444 م (أنظر تاريخ ، ص 141) تلميذ أبي حفص عمر الراكراكي (حول هذا الأخير أنظر تاريخ ، ص 155 وفهرست ، ص 197) من الأولياء الذين أدركهم الرصاع ولازمهم ونسب إليهم «كرامات كثيرة وحكايات غريبة» دقن بجبل المرسي فهرست ، ص 196 - 197

(24) فهرست ، ص 196.

(25) أنظر أطروحتنا التصوف في إفريقية ، الم. الم. ، الفصل IX .

(26) أنظر مناقب عائشة المنوبية ، ص 5 - 9 و 12 .

إلا أنّ النماذج التي مأتاها المغرب الإسلامي ما لبثت هي الأخرى ابتداء من المئة السادسة هـ وتحديدًا من أبي مدين أن اكتسبت بعدا نموذجيا مثاليا وأصبحت بدورها مصدر مشروعية وهنا لا بدّ من الإشارة إلى وظيفة سلسلات السند المدّينية في إكساب مشروعية بالنسبة لمن عقبه من الصوفية . لقد لعب المغرب الأقصى إلى حد ما كما ذكرنا في تاريخ التصوف المغربي دور منتج ومصدر، النماذج ذات الحيوية والتأثير أمثال أبي العباس السبتي (ت 601 هـ) الذي إليه - إلى «مدرسته»، لكن أيضا إلى النموذج الولائي الذي جسّده- ينتسب أحد أولياء إفريقية المتأخرين وهو أحمد ابن عروس الذي ينسب إليه الراشدي قوله لأحد زواره : «نحن من أزموور وسلا»⁽²⁷⁾. إلا أنّ إفريقية التي ساهمت من خلال تعاليم أبي سعيد الباجي في تكوين الشخصية الصوفية لأبي الحسن الشاذلي ثم في صقل وبلورة «مدرسته»، الصوفية قبل توجهه النهائي إلى المشرق وبعيده من خلال أصحابه الذين بقوا بإفريقية والذين يعود إليهم فضل نشر فكره وتعاليمه داخل إفريقية⁽²⁸⁾، أصبحت هي الأخرى لها نماذجها وفي رأس قائمة هؤلاء الشاذلي. بحيث يبدو لنا أنه ليس من المهم في هذا الإطار أن نبحث في صحة انتساب المنوبية إلى الشاذلي وهل بالفعل كانت إحدى تلاميذه، في حين أنّ الأمر يصبح مهماً لمؤرخ المدارس الصوفية، بقدر ما يهمنا أنّ أحد كتب المناقب بإفريقية الحفصية يتخذ الشاذلي كنموذج مثالي ينتسب إليه، حيث ينسب إلى المنوبية قولها : «أنا شاذلية أقراني»⁽²⁹⁾. ونفس هذا الانتساب وقفنا عليه عند ابن عروس أيضا، وإلى جانب الشاذلي لكن دونه أهمية نرى أولياء آخرين إرتقوا بدورهم إلى مكانة النماذج التي تُحتذى كعثمان القرنبالي⁽³⁰⁾ مثلا ، حيث ينسب

(27) إبتسام ، ص 432 .

(28) أنظر دور أسرة المزوغني في قصور الساف ووطن صفاقس في هذا المجال .

(29) مناقب ، ص 5 وخاصة 7 و 8 .

(30) سبق ذكره. إبتسام، ص 221 - 222 و 231 و 319 و 331 - 332.

الراشدي إلى البرزلي الفقيه صاحب النوازل وتلميذ ابن عرفة قوله :
« هذا قرنبا لي زمانه ».

إن تجربة الولاية بإفريقية الحفصية رغم تماهيا وتماثلها مع نماذج
مثالية مأتاها المشرق ، مصدر المشروعية ، وبصفة أقل مع نماذج مأتاها
المغرب الأقصى ، استطاعت في ظرف وجيز (قرنان أو ثلاثة) أن تخلق
نماذجها الخاصة . إن هذه العملية هي في الواقع سابقة لفترتنا ولا شك
أن المنزلة التي تبوّأها باكرا محرز ابن خلف في المخيال الجماعي وفي
الشخصية والثقافة الشعبية الإفريقية تشهد على ذلك .

بين المثال الأعلى الولائي الذي كانت إفريقية دوما تتطلع إليه
والمستوحى من تصوف السلف والذي ساهمت في نحتة والترويج له كتب
التصوف وكتب التراجم التي مأتاها المشرق والذي جسّدته إلى حد بعيد
التجارب الصوفية والولائية المبكرة ، وبين الدينامية الداخلية للتصوف
بإفريقية وحركته التاريخية وجدليته الاجتماعية ، والتي لم تكن بمنأى عن
حركة تطور التصوف الإسلامي ككل ، إمتدت تلك الفسحة التي ستنتعش
وتبرز فيها نماذج ولائية سوف تسهم تدريجيا في إعادة صياغة المثال
الأعلى الولائي «القديم» ضمن نسق معقد ومتشعب شهد عودات إلى
الوراء وفترات تعايش متفاوتة الطول بين «الجديد» و«القديم» ، وبلورة مثال
أعلى «جديد» لكن دون أن يموت تماما القديم ، سنحاول الآن الإحاطة
بأبرز معالمه وأطوار ولادته العسيرة .

2 - المقدّس والعنف ، الولي «الجزّار» والولي الحليم

أحصينا على سبيل المثال من جملة 52 كرامة نُسبت إلى المتّوبة 14
كرامات في الإنتقام أي ما يساوي نسبة 26,9% وهو ثاني صنف من
الكرامات أهمية بعد كرامات المكاشفة^(1 3) علما بأن 10 من أصل الـ 14
أي 71,3% تمثّلت في قتل المنتقم منه (أو منها) أما الأربعة الباقية فهي

(31) أنظر الجدول أدناه .

تندرج ضمن ما يمكن تسميته بكرامات السخط (عقوبة ودعاء غير مشفوع بقتل) . إنّ العدد الهام لكرامات الإنتقام المنسوبة إلى الأولياء وبنية هذه الكرامات جعلنا نتساءل عن وظيفتها الحقيقية . إنّ جل هذه الكرامات ، كرامات الإنتقام لا سيما القاتل منها ، موجه ضد السلطة السياسية بمختلف أجهزتها، أو رموزها ، فعلى سبيل المثال 10/4 عند المنوبية ؛ وإذا راعينا كل فئة من الفئات الإجتماعية المسلط عليها عنف الأولياء ، على حدة ، تتضح مدى أهمية العنف المقدس، المسلط على ممثلي السلطة السياسية حسب الجدول التالي :

عدد كرامات الإنتقام	الفئة الإجتماعية
4	- ممثلو السلطة : (السلطان، شيخ منوبة، قائد الحمامات)
2	- نساء
2	- فئة «أهل العلم»، شهود وقضاة
2	- صفات متنوعة

المصدر : مناقب عائشة المنوبية

كرامات القتل وضحاياها

فإلى أي حد يمكن إعتبار العنف المنسوب إلى الأولياء والموجه ضد السلطة السياسية شكلا من أشكال إنتقام المجتمع بواسطة الأولياء من العنف المسلط عليه والممارس من طرف السلطة السياسية ، بما قد يفسر وجود هذه الشحنة من العنف المودعة في أدب المناقب والموكولة إلى الولي الذي يصبح معباً بها ومنتجاً لها تماماً كما في الطرف المقابل يوجد الحكم بوصفه القطب المنتج أصلاً للعنف. إنّ جلّ استعمالات العنف والإنتقام مسلط بالدرجة الأولى على أعوان السلطة وبدرجة ثانية على المنتقدين أو المعارضين من قضاة وفقهاء وغيرهم من هنا نستشعر وظيفة كتب المناقب في إراحة المجموعة وتخليصها من مشاعر الإنتقام والحقد والضعينة تجاه السلطة وأعوانها لكن أيضاً تجاه فئات إجتماعية كالأعراب مثلاً التي نجدها هي الأخرى من الأهداف المفضلة في هذا الصنف الأدبي وفي تلك الفترة وكذلك النساء . ونحن وقفنا على عمليتي

إنتقام بالقتل منسوبتين إلى المنوبية كانت ضحيتهما إمرأتان وفي كل مرة نتيجة شكوى الزوج إلى الولية⁽³²⁾، إحداهما لكونها «تكلّف زوجها ما لا يطيق»⁽³³⁾، والأخرى بدعوى أنها «مؤذية اللسان قريحة الجواب، وتكلّف هي الأخرى الرجل ما لا يطيق في المؤونة والكسوة»⁽³⁴⁾ وكنا أشرنا إلى البون الشاسع بين طبيعة السبب الذي من أجله تقع العقوبة وحجم هذه الأخيرة (هنا القتل) .

إنّ هذا البون الشاسع بين حجم اقتصاص الولي ، وسببه المزعوم ، نراه في هذه الرواية التي ذكرها الزركشي حول اعتقاد قاضي الجماعة أبي إسحاق ابن عبد الرفيح بأن ثقافه بسجن المهديّة «عامين وبعض الثالث، في زمن خلافة أبي ضربة ابن أبي يحيى زكرياء اللحياني (717-718هـ/ 1317-1318 م) ، إنّما «أصابه» بتثقيفه» الشيخ الصالح أبا علي القروي يوما بسنة⁽³⁵⁾ .

في الواقع إنّ الرواية الكاملة جديرة بالعناية لكونها تضع جنبا لجنب تفسيراً «عقلانياً، وتفسيراً إيمانياً. والطريف هنا أنّ الزركشي يذكر أولاً روايته التاريخية للأحداث (التفسير أ) ثم يأتي على ذكر اعتقاد القاضي في سبب ثقافه (التفسير ب) ؛ وأهمية نص الزركشي تكمن بالذات في كونه يظهر إحدى آليات العقلية المناقبية التي تُعزي وقوع الأحداث إلى تدخل لقوى خارقة وفوق طبيعية ، وإنّ هي في الواقع نتاج لأسباب مادية وملموسة .

- التفسير أ ، سبب الحادثة المعروفة بـ «محنة القاضي» ابن عبد الرفيح - أي ثقافه الذي ذكرناه - كان حسب رواية الزركشي حكمه

(32) ربّما وجب التذكير هنا بأنّ مؤلف المناقب هو إمام جامع منوبة، مناقب عائشة المنوبية ، ص 3 .

(33) ن . م . ص 9 .

(34) ن . م . ص 19 .

(35) تاريخ ، ص 62 .

على ابن اللحياني زمن خلافة هذا الأخير ، بالقتل لثبوت رسم التدمية عليه ⁽³⁶⁾ إلا أنه أعفي عنه من طرف صاحب الحق ، فعندما تولى أبو ضربة الخلافة (717 - 718 هـ / 1317 - 1318 م) أمر بالقاضي المذكور فسجن بالمهدية ⁽³⁷⁾.

- التفسير ب ، أما التأويل والتفسير المنسوب إلى ابن عبد الرافع - «انما أصابني ما أصابني بثقيف الشيخ الصالح...» - فيحيل إلى خلاف فقهي وقع بين هذا الأخير وقاضي الجماعة ، حول شرط السقف ⁽³⁸⁾، أمر على إثره القاضي باعتقال الولي.

إن مشهدا كالذي يصفه مقديش لأحد أولياء المئة السابعة هـ ، محمد الرقيق ⁽³⁹⁾، يدعو على أحد مشايخ الأعراب ويحكم عليه بالموت البطيء ، تعذيبا ، بناء على نصيحة شيخه وأستاذه الولي هو الآخر أبو يحيى القرقروري ⁽⁴⁰⁾، لا لشيء سوى لأنه أراد الزواج من أمه وجعل «يؤكد عليه الوصية كل يوم حتى ضاق صدر الرقيق من ذلك ، وتغير حاله» ⁽⁴¹⁾ ليس سوى مثالا عن الكرامات العديدة الموجهة ضد الأعراب وهي عادة من الصنف المقترن بعنف، والتي يمكن اعتبارها تعكس الأهمية التي كانت تكتسيها في المجتمع الحفصي في تلك الفترة تصرفات الأعراب وأعمالهم وما يُنسب إليهم من عمليات السطو وقطع الطريق

(36) وهذا مؤشر على مدى استقلالية القضاء في الدولة الحفصية كما لفت إلى ذلك المحقق ، تاريخ ، ص 62 هامش 1 . انظر ما يروى عن سحنون وشرطه على الأمير أبي العباس أحمد بن الأغلب لتولي القضاء سنة 234 هـ ، حلل I ، ص 271 .

(37) ن . م .

(38) انظر أدناه الفصل XII .

(39) انظر ترجمته في نزهة II ، ص 344 - 346 .

(40) لم نقف له على ترجمة .

(41) أما النصيحة فكانت في حال عدم رجوع شيخ العرب، عن حاله وطلبه، أن يأخذ الرقيق قضييا ويضرب به الأرض ويقول : «خذي يا أرض ، فإن أخذته كله وإلا فأعد عليها حتى تأخذ أجمع» نزهة II ، ص 344 .

والغزو على المناطق العمرانية⁽⁴²⁾ وما كانت تثيره من مشاعر الحقد كما يمكن اعتبارها شكلا آخر من أشكال إقتران المقدس بالعنف ، وكنا ذكرنا ما رواه التجاني في رحلته عند اجتيازه على زاوية أولاد سهيل - وهم من العرب الدبّايين - من تعذيب هؤلاء للبربر بالنار وغيرها⁽⁴³⁾.

إن وظيفة الخطاب المناقبي من خلال الترويح لهذا الصنف من الكرامات - كرامات الإنتقام والقتل - ومن خلال الترويح لنموذج الولي «الجزار» ، على حساب نموذج الولي الحليم والرحيم ، أصبحت أكثر فأكثر صياغة جدلية الإعتقاد والإنتقاد على قاعدة الخوف لا المحبة.

ألم يضع مؤلف مناقب المنوبية في فمها هذه المقولة على نمط المفاحرات : «أنا والله جزّارة ، شفرتي في يميني وسيفي في يساري»⁽⁴⁴⁾، وذلك مباشرة بعد رواية حادثة انتقامها من 27 تاجرا في أحد أسواق الحاضرة⁽⁴⁵⁾ بسقوط الحوائت على أصحابها . ونسب مقديش إلى أبي العباس المرسى (ت 684 هـ) من أصحاب الشاذلي قوله : «لحم الولي سمّ ، فأياك وإياه»⁽⁴⁶⁾ وقال الراشدي في مناقب ابن عروس : «لا تجلس بين يديه إلا والرعب قد ملأ قلبك»⁽⁴⁷⁾ وإنّ كتب المناقب لكن أيضا كتب التراجم والتاريخ مليئة بعبارات التحذير من مغبة إنتقاد الأولياء أو ذمهم أو إساءة الظنّ بهم وإساءة الأدب معهم وحتى «تغيّر خاطرهم» ، وهي تزخر بالدعوات إلى الإعتقاد ، والتوقير وحسن الظن في الأولياء

(42) دون أن ندخل في تفاصيل مدى موضوعية هذه «الإتهامات» وما ينسب إلى الأعراب من «إذابة» ، فهذا ليس غرض بحثنا .

(43) رحلة ، ص 214 .

(44) مناقب ، ص 15 .

(45) «سوق الربع بزَنْقة السمّاط» لم نقف على تحديد لموقعه ضمن قائمة أسواق المدينة التي ذكرها الدولّلي ، *إلى العالم* ، ص 259 .

(46) نزهة II ، ص 241 .

(47) إبتسام ، ص 264 .

والتسليم لهم . وكأمثلة على هذه العبارات : «إذا ضاق الولي ، هلك من يؤذيه حالا»⁽⁴⁸⁾ أو «إياك أن تذم من ترى منهم فإن ذلك سبب لحرمانك تدم هذا وتدم هذا فيخفى عليك الأفضل ، فإذا أحسنت ظنك بهذا ووقرت واعتقدت هذا وقع بيدك الأكمل»⁽⁴⁹⁾ ، أو أيضا «سبيل سلامته»⁽⁵⁰⁾ سلوك منهج التسليم ورد الأمر فيما لا يعلمه إلى الواحد العليم ، وأما مجاذبة أحاديث الانتقاد عليهم فمقرونة بالهلك،⁽⁵¹⁾ ، «لا يحكم لإنسان آذى وليا من أولياء الله بالسلامة إذا لم تر عليه محنة في نفسه وماله وولده فقد تكون محنته أكبر من أن يطلع العباد عليها»⁽⁵²⁾ «فلا يسيء الأدب مع أولياء الله وإلا وقع في العطب من بعض الأولياء سيما من يعاصره ، وقد قيل إعتقد ولا تنتقد ، فمن إعتقد سلم ومن إنتقد ندم»⁽⁵³⁾ كما أن كتب المناقب غالبا ما ترفق روايات انتقام الأولياء بأدعية على غرار «العياذ بالله (..) كفانا الله شر الانتقاد»⁽⁵⁴⁾ أو «جعلنا الله (..) في قلوب [الأولياء] لا على قلوبهم»⁽⁵⁵⁾ أو أخيرا «نعوذ بالله من التعرض لأولياء الله»⁽⁵⁶⁾ .

ففي نزهة مقديش في ترجمته لعلبي الكراي من أولياء المئة التاسعة هـ / 15م وفي سياق ذكر أطوار قصة

(48) هو قول منسوب إلي أبي العباس المرسى أيضا ن . م . ، ص 240 .

(49) أنس ، ص 89 .

(50) المقصود هنا من يرى أمرا مستهجنا أو تخريبا من ولي مما قد يدفعه إلى انتقاده أو الاعتراض عليه أو إساءة الظن به .

(51) إبتسام ، ص 256 .

(52) ن . م . ، ص 258 .

(53) نزهة II ، ص 231 .

(54) مناقب عائشة النبوية ، ص 38 .

(55) ن . م . ، ص 11 .

(56) ن . م . ، ص 43 .

زواجه⁽⁵⁷⁾ ورد أن والد البنت التي رغب الولي في الزواج منها لم يجد سبيلا إلى إقناع أبنائه بالموافقة ، إلا بتخويفهم منه ومن سطوته وانتقامه إذا هم لم ينزلوا عند رغبته ويزوجوه أختهم : « هو رجل صالح وأخاف إن إمتنعت أن يتغير خاطره علينا ، وأنا أعرف به منكم »⁽⁵⁸⁾.

ولما كانت الرسالة الأساسية لكتب المناقب هي تعظيم الأولياء بعد موتهم والعمل على استمرارية ظواهر التعظيم هذه والتي تلعب فيها زيارة أضرحة الأولياء مع ما يرافقها من طقوس دورا مركزيا ، ولما كان الاعتقاد السائد أن بركة الولي تمتد أيضا إلى قبره ، فإن التأكيد على حرمة القبور أصبح أيضا من ضمن وظائف الخطاب المناقبي وبالتالي التخويف من مغبة التعرض لهذه القبور بسوء - سرقة أو إرتكاب فاحشة - ، فمن يأخذ شيئا أودع قبر أحد الأولياء ، لا يلوم إلا نفسه⁽⁵⁹⁾ ، ألم تنتقم المنوبية من أخذ إزارا كان على قبرها⁽⁶⁰⁾ ؟

والملفت هنا من خلال ما ذكرناه أعلاه من أقوال أن الخطاب المناقبي إلى جانب لجوئه إلى آليات الخوف والتخويف أو الترهيب فإنه يلجأ أيضا إلى الترغيب كما يبدو جليا من كلام ابن قنفذ الذي يتحدث عن « الأفضل » و « الأكمل » أي عما يجنيه المعتقد من خيرات ومصالح ، نفترض أن جلّها من النوع الدنيوي أو أقلّه المادي قياساً بما ذكره الراشدي في تعدادة للمحن التي يتعرّض لها المنتقد في نفسه وماله وولده. إلا أن عناصر معنوية قد تعترّيها أيضا، ألم تدعُ المنوبية على أحد المعترضين عليها : « اللهم

(57) وهي رواية محض خرافية تشبه إلى حد بعيد الخرافات الشعبية حيث لا يستطيع بطل القصة أن يفوز بحبيبة قلبه إلا بعد أن يجتاز المصاعب والشقاق والحاجز تلو الحاجز وأخيرا يتوصل بفضل مساعدة الأولياء الذين يزور قبورهم ويدعو عندهم ، إلى توفير جميع الشروط المطلوبة منه أنظر أطوار هذه الحكاية في فزّهة II ، ص 333 .

(58) ن.م ، ص 333 .

(59) مناقب مبارك العجمي (م) 18555 ، ص 14 .

(60) أنظر مناقب المنوبية ، ص 21 .

طول عمره وكثر فقره وأذهب شيرته وأدم عليه يارب حزنه» (61).
علماً بأنّ بعداً متصلاً بالحياة الآخرة أو بمصير المنتقيد بعد الموت وجد
أيضاً والذي تحيل إليه جملة الراشدي : «قد تكون محنته أكبر من أن
يطلع العباد عليها» (62).

لقد سبق وأشرنا أنّ من مقومات العقلية الدينية لا سيما منها المتصلة
بظاهرة تعظيم الأولياء هي الاعتقاد بالطابع الخارق
والمقدس - والخاضع لمنطق الضرورة (63) لا الصدفة - للأسباب
الكامنة وراء هذا الحدث أو ذاك والمحددة له : أي إيمان «المعتقد» الراسخ بأنّ
مصيره وكل ما يقع له إنما هو من بركة الولي ، أو من سخطه ؛ جاء
في أحد كتب المناقب : «فعلت أن كل ما أصابني ، ذلك عقوبة من
الدرهم متاع الشيخ سيدي مبارك العجمي» (64). كما جاء في موضع
آخر «فلم يكن أيام يسيرة حتى أخذ وعُذّب واغتُصب ماله (..) فعلم
من أين أوتي عليه العقاب» (65).

إنّ ما أوردناه من أقوال لمحمود مقديش وهو من المتأخرين يدل على
استمرار اضطلاع الخطاب المناقبي (66) بوظيفة الترهيب والترغيب في
إطار إشكالية الإنتقاد والاعتقاد .

ولمّا كان الخطاب المناقبي خطاباً تمائلياً وخطاباً تبريرياً أي يسعى
إلى توفير مشروعية لنهجه وفكره . من هنا إرادة التماثل مع الرسول

(61) مناقب عائشة النوبية ، ص 38 .

(62) إبتسام ، ص 258 .

(63) انظر الفصل السابق .

(64) مناقب مبارك العجمي (م) 18555 ، ص 4 ب .

(65) ن.م. ، ص 15 .

(66) وإن لا تمتّ نزهة مقديش مبدئياً إلى هذا الصنف الأدبي بل هي تصنف عادة في كتب
التاريخ إلا أنّ الجزء الخاص منها بتراجم الأولياء والصلحاء يحتمل المقارنة مع الأدب
المناقبي ، بالمعنى الذي حدّدناه في الفصل الأول من هذا الكتاب .

والأنبياء والسلف الصالح والسعي إلى تأسيس التصوف على أساس المشروعية السنية - فإنه سيقوم بنفس هذه العملية لتبرير ظواهر العنف المنسوبة إلى الأولياء ، من خلال عملية توظيف أحاديث منسوبة إلى الرسول من جهة ، وأقوال منسوبة إلى أئمة التصوف والشيوخ المؤسسين من جهة أخرى . أما الحديث الأكثر رواجاً فهو «من عادى لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة»⁽⁶⁷⁾ أو «من أذى لي ولياً فقد باداني بالمحاربة»⁽⁶⁸⁾ ، كما يُستعمل أيضاً حديث قدسي : «إن الله (..) يقول «من آذى لي ولياً فقد آذنته بالحرب»⁽⁶⁹⁾ . ونسبت مناقب عائشة المنوبية إلى الجنيد (ت 297 هـ/909 م) قوله : «إذا أراد الله هلاك إنسان عرض له لولي من أوليائه . لا تتعرض لأولياء الله تتعرض لسخط الله . قوم رضاء الله برضاهم ومقرّون حبه بحبهم»⁽⁷⁰⁾ .

وفي نفس الوقت وفي محاولة لمواجهة التناقض الناشئ عن الطابع اللاأخلاقي لهذا النموذج الولائي والمتمثل في الولي المنتقم و«الجزّار» ومن موقع التبرير أيضاً ، عملت كتب المناقب على الترويج لفكرة أنّ ما يظهر عند بعض الأولياء من صفات القهر والانتقام إنما هو من تجليات الحق (الله) في قلب الولي ، تماماً كما هي صفات الرحمة والشفقة : «ذلك أنّ الحق إذا تجلّى في قلب عبد بصفة القهر أو بصفة الانتقام كان منتقماً أو بصفة الرحمة والشفقة كان رحيماً شقيقاً وهكذا»⁽⁷¹⁾ . كما اعتبرته سترًا يستر به الله ولاية الولي «لكل ولي ستر أو سبتور ، فمنهم من ستره

(67) أنس ، ص 6 .

(68) مناقب أبي سعيد الباجي (م) 18105 ، ص 49 .

(69) أنس ، ص 6 .

(70) مناقب عائشة المنوبية ، ص 20-21 .

(71) قول منسوب إلى أبي الحسن الشاذلي نزهة II ، ص 240-241 .

بالأسباب ومنهم من ستره بظهور العزة والسطوة والقهر،⁽⁷²⁾ : إذن إن هذه الصفات - صفات القهر والسطوة - يمكن اعتبارها ذات قيمة مزدوجة : فهي من ناحية تجلٍ للحق أي تجلٍ لإحدى صفاته وأسمائه (القهار الجبار) وبالتالي مفعمة بالإيجابية ومن ناحية أخرى هي ستر تُستر به الولاية - من فرط سلبية هذه المظاهر العنيفة - وهي بالتالي هنا ذات قيمة سلبية .

وفي نفس الوقت الذي رُوِّجت فيه كتب المناقب لهذا النموذج المنتقم فإنها عملت على بثّ نموذج الولي المسامح والخليم والرحيم حيث جاء في مناقب عبد الوهاب المزوغي (ت 675 هـ/1276م)⁽⁷³⁾ «وكان بعض فقهاء الظاهر يؤذونه ويحسدونه فيحسن إليهم وهذه شيمة الأولياء»⁽⁷⁴⁾ كما نذكر مناقب أبي حديد (ت 751 هـ/1350م)⁽⁷⁵⁾ الذي عُرِف بحلمه وتسامحه مع من يتعرض له بسوء وعدم الانتقام منه وطلبه إلى الله أن يغفر له . وهذا القول المنسوب إلى أبي عبد الله محمد ابن سلطان (ت 701 هـ/1301م) «إذا كان رسول الله (..) في الدنيا يقول : أمّتي ، وعند الموت يقول : أمّتي ، ويوم القيامة يقول أمّتي . فكيف أؤذيهم وأغيرهم وهو وسيلتي وشفيعي إلى الله (..) . وكيف يكون وجهي عند لقائه اللهم اغفر لأمة محمد اللهم إرحم أمة محمد»⁽⁷⁶⁾ .

هل هي محاولة لإضفاء مسحة روحية وأخلاقية على الولاية ، دائما بالتمائل مع المثال الأعلى الحمدي الذي هو النموذج المثالي الذي يقتدى به من خلال إقران صفة الولاية الحقّة بصفات التسامح والحلم كما رأينا أعلاه

(72) ن.م.، ص 240 ، ربّما نقلا عن الراشدي في إبتسام الغروس ، ص 264 : قال الشيخ أبو الحسن (..) لكل ولي حجاب وحجابي الأسباب فمنهم من كان حجابهم ظهوره بالسطوة والعزة ، والنفوس لا تحتل صعبة من هذا وصفه .

(73) مناقب أولياء تونس (م) 18555 ، ص 122 ب-142 ب .

(74) ن.م.، ص 122 ب .

(75) مناقب أبي حديد (م) 18555 ، ص 179 ب - 182 ب .

(76) درّة ، ص 201 .

ومن خلال إظهار الولي الحليم في درجة أعلى بل في الطبقة العليا ، مقارنة مع الولي الذي ينتقم من مؤذيه ويدعو على من ظلمه ، كما يبرز من خلال هذا ، التنميط ، التراتبي الذي قام به الراشدي ⁽⁷⁷⁾ للأولياء الذين ظلموا :

- قسم يدعو على من ظلمه ، فهو الذي لا يُردّ دعاؤه

- قسم يلجأ إلى الله في طلب النصرة وتعجيل الأذى

«وهؤلاء أولى بانتصار الحق لهم لتوكلهم عليه»

- قسم من لا يدعون ولا يلجؤون إلى الله (..) لكن فوضوا الأمر إليه فكان هو المختار لهم .

- «الطبقة العليا الذين إذا ظلموا رحموا من ظلمهم ، وهذه طريقة أبي الحسن الشاذلي الذي يوصي بالصبر والاحتمال» ⁽⁷⁸⁾.

إنّ هذا النموذج الأخير نراه يفعل منذ أوائل المئة السابعة هـ ، في الخطاب المناقبي بالمغرب الأقصى حيث من جملة ما وصف به التادلي ابن الزيات أبا العباس السبتي «حلمه ، و صبره» ،

«كان أبو العباس (..) حليما صبورا ، يحسن إلى من يؤذيه ، ويحلم بمن يُسفه عليه ، رحيمًا عطوفًا» ⁽⁷⁹⁾.

هل أنّ ما نراه في بعض روايات كتب المناقب من صراع بين منطق الانتقام ومنطق العفو والصفح يعكس في الواقع صراعا أو تنافسا بين نموذجين ولائين عملت كتب المناقب على الترويج لكل منهما ، حيث إلى

(77) إبتسام ، ص 259-260 .

(78) ن.م ، ص 260 .

(79) التشوّف ، ص 452 .

جانب روايات رفض العفو والصفح⁽⁸⁰⁾ ، هنالك روايات تظهر الولي بمظهر المسامح إلا أن الله يأبى إلا أن يعاقب من آذى وليه ، وإن وظيفة هذا الصنف من الروايات ، هي إظهار أولا أن الذي يعاقب ليس الولي إنما الله ثم أنه رغم وجود أولياء قد يسامحون من يتعرض لهم بالأذى ، إلا أن الله لا يسامح ، دائما في إطار إشكالية الخوف والتخويف . إلى هذا الصنف تنتمي رواية مقديش في ترجمته لعلي الكراي عندما إعترض عليه 80 رجلا وشهدوا فيه أنه «زنديق» ، فعفا عنهم وسامحهم عندما أرسل السلطان في طلبهم إلا أن الله عاقبهم⁽⁸¹⁾ . إلى نفس هذا الصنف أيضا تعود رواية الحميري ابن الصبّاغ عن كيفية تصرف أبي الحسن الشاذلي مع ابن البراء ، فهو لم يدع عليه إلا لأمر رباني وأثناء وجوده بعرفات عند أداء مناسك الحج وليس قبل ذلك : «فقال : اللهم طول عمره ، ولا تنفعه بعلمه وافتنه في ولده واجعله في آخر عمره خادما للظلمة»⁽⁸²⁾ .

بحيث إن الذي يقع في نهاية المطاف هو نوع من التوفيق بين العنصر الأخلاقي المتمثل في الولي الذي لا يدعو ويلجأ إلى الله أو يعفو ويسامح ، وعنصر التخويف من مغبة التعرّض للأولياء لما ينتج عن ذلك من تعرّض لغضب الله وعقوبته إنتصارا لوليّه ، فعندما حضر أبو الحسن الشاذلي أمام السلطان أبي زكرياء نتيجة لسعاية الفقيه ابن البراء⁽⁸³⁾ وعندما همّ أن

(80) «هيات نفذ السماح وفات الأمر (..) فلم يزل كذلك حتى مات على حاله من العقوبة ، مناقب أبي هلال عياد الزيات (م) 18555 ، ص 15 ، وانظر كذلك رفض المنوبية رغم إلحاح مريدها . («أنت من أهل العفو ») الصفح عن 27 تاجرا تهكموا عليه ، مناقب عائشة المنوبية ، ص 15 .

(81) «فعمل السلطان بما أخبره به الشيخ من العفو والصفح ، قيل لم يخلف أحد من أولئك الشهود عقبا ، عقوبة من الله ، نزهة II ، ص 332 .

(82) درّة ، ص 31 .

(83) نحن نورد رواية الحميري على علاقتها وتناقضاتها (انظر درّة ، ص 29) ، ليس غرضنا هنا نقدا تاريخيا .

يدعو على السلطان قيل له : «إنّ الله لا يرضى لك أن تدعو بالجزع من مخلوق» ، فاكتمى بالصلاة واللجوء إلى الله الذي سيسلّط حسب الرواية على السلطان سلسلة من العقوبات (84) .

3 - من الولي المتورّع، إلى الولي المتوكل والمقايض للكرامات

هل أن ابن عروس يختزل في مساره الولائي المسار العام لتطور المثال الأعلى الولائي بإفريقية خلال الحقبة الحفصية ، بحيث تمثّل مرحلة «حمل الصرائر» (85) مثالا أعلى ولانها قوامه التورّع وعدم الأكل إلا من عمل اليدين ، في حين تمثّل مرحلة سكناه في الفندق واجتماع أربعة من الناس على دفع كراء غرفته (86) ، بداية الدخول في مرحلة الإعراض عن الأسباب والتوكل مع ما تعنيه من بروز مثال أعلى ولانني جديد قوامه العيش من العطاءات والهبات ، علما بأن هذا المثال لم يقطع كلياً مع المثال «القديم» بل هو تعايش معه : « أطلق الله له أيديهم بالعطاء إلاّ أنه لا يأخذ منهم الدراهم إلا قليلا (..) [قائلاً] "تعطوني أوساخكم" (..) وأما الطعام فيقبله من كل أحد في غالب أوقاته ويعطي لمن حضر عنده » (87) .

(84) موت جارية من نسله ، إحتراق أحد بيوت القصر «فعلم السلطان أنه أصيب من قبل هذا الولي» ، ندم . ، ص 29-30 .

(85) إبتسام ، ص 198 - 203 علما بأننا لا نعلم هل أنه كان يتقاضى أجرا على ذلك أم لا ونحن إقترضا أن ذلك كان مورد عيشه حيث لا تذكر مناقبه موردا آخر .

(86) ن.م. ، ص 206 .

(87) ن.م. .

ذكرنا أعلاه الوظيفة المعيارية للسيرة النبوية ولأحاديث الرسول وما شهدته هذه وتلك طوال التاريخ الإسلامي من عمليات التوظيف السياسي والديني في إطار البحث عن مشروعية ؛ وتماما كما نسبت إلى الرسول أحاديث في الكسب ، نسبت إليه أحاديث في التوكل وترك الأسباب وأضيفت على كل منها صفة الإطلاق ، علما بأن محاولات التوفيق بين النمطين وإسباغ الشرعية «السنية» على كل منهما وجدت كما نستشف ذلك من قول السهروردي : «كان رسول الله (..) يكلم الناس على قدر عقولهم ، ويأمر كل شخص بما يصلح به ، (..) ومنهم من أمره بالكسب ومنهم من قرّره على ترك الكسب كأصحاب الصفة» (88) .

وكمثال عن الأحاديث التي سيقّت لفائدة نمط الكسب ما نقله السهروردي في عوارفه «روى أبو هريرة عن الرسول قال (..) «لأن يأخذ أحدكم حبلًا فيحتطب على ظهره فيأكل ويتصدق خير له من أن يأتي رجلا فيسأله أعطاه أو منعه ، فإنّ اليد العليا خير من اليد السفلى» (89) ولئن خيّر هذا الحديث العيش من كدّ اليد على السؤال أو «المسألة» ، فإن حديثا آخر لم ينفه عن قبول العطاءات والهبات التي تأتي «من غير مسألة ولا إشراف» ، من وجه إليه شيء من هذا الرزق من غير مسألة ولا إشراف فليأخذه وليوسع به في رزقه فان كان عنده غنى فليدفعه إلى ما هو أحوج منه» (90) .

ونحن نرجّح أنّ ما وقع تاريخيًا على صعيد التصوّف الإسلامي هو وجود مرحلتين تاريخيتين جسّدت كل منهما مثالا أعلى ولأثيا ؛ أمّا توقيت بروز كل من هاتين المرحلتين وطول كل منهما وكيفية المرور من

(88) عوارف ، ص 416 ، لقد جعل البعض من هذه الفئة النموذج المثالي للصوفي في صفاته الأولى ، وذلك عندما بدأ أئمة التصوّف في بلورة ونحت الشخصية الصوفية خلال المئة الثالثة هـ/9 م .

(89) عوارف ، ص 147 .

(90) عوارف ، ص 154-155 .

نمط إلى آخر وأشكال الصراع والتعايش بينهما فهي تختلف من رقعة جغرافية إلى أخرى داخل دار الإسلام⁽⁹¹⁾.

أ - المثال الأعلى الولائي المتورع ، حيويته وحدوده

نستهلّ كلامنا بملاحظة تتعلق بالموقع الجديد الذي أصبحت تحتله صفتا « عابد ، و « متعبّد ، داخل الهيكل المفرداتي الخاص بأهل التصوّف والولاية في مصادرنّا. فمن صفة تعريفية تتلو مباشرة اسم الولي خلال المئة الثالثة هـ/9 م والرابعة هـ/10 م ، انتقلت هذه الصفة ، التي أصبحت ترد أكثر في صيغة «العابد» ، إلى مكانة ثانوية أي أصبحت في جملة الصفات التي يطلقها المترجم على صاحب الترجمة ، شأنها شأن غيرها من الصفات وفي منزلة متساوية معها ، في حين أنّها كانت في السابق منفردة و تحتلّ الصدارة . فنحن أحصينا ما لا يقلّ عن 17 مرّة أورد فيها الغبريني هذه الصفة ، بما يدلّ على أنّها لا تزال من مقومات تصوّف المئة السابعة هـ/13 م إلّا أنّها لم تعد عنوانه الرئيسي و لا طابعه المميّز .

كذلك الشأن بالنسبة للزهد و النسك ، فمن صفة تعريفية وردت في ترجّمات أولياء و صلحاء القيروان للفترة الممتدة من المئة الرابعة هـ/10 م إلى بداية المئة السابعة هـ/13 م⁽⁹²⁾ عشر مرّات ، تغيّر موقعها في ترجّمات أولياء الفترة الموالية (المئة السابعة هـ/13 م - التاسعة هـ/15 م)⁽⁹³⁾ علماً بأنّ عدد المرّات التي أورد فيها ابن ناجي هذين المصطلحين بقي مرتفعاً : 7 مرّات ناسك و 8 مرّات زاهد أو منسوب إلى الزهد . أمّا الغبريني فقد أورد هذه الصفة (زاهد) 9 مرّات . إذن ما يمكن استنتاجه

(91) بالنسبة للعراق مثلاً انظر مقال ج. شابي حول دور عبد القادر الجيلاني في ضبط وتقنين قواعد التوكّل مما يحمل على الاعتقاد أنّ هذا النمط لم يتعمّم وينتشر في العراق قبل المئة السادسة ، انظر S. I. ، dans J. CHABBI "Abdelkâdir al - Djîlânî, personnage historique" , pp 104-105 , XXXVIII, 1973 .

(92) الجزء الثالث من المعالم

(93) معالم ، الجزء الرابع .

هو أن الزهد والنسك و الورع ⁽⁹⁴⁾ والصوم و قيام الليل ⁽⁹⁵⁾ والعبادة هي من الصفات التي بقيت ملازمة للتصوّف بإفريقية خلال المئتين السابعة هـ/13م والثامنة هـ/14م ، وهذا يؤكّد مدى حيوية المثال الأعلى الولائي ، القديم، أو الموروث ⁽⁹⁶⁾ في الفترة الحفصية الأولى (المئة السابعة هـ/ 13 م) ، في حين أن عثورنا خلال المئة التاسعة هـ/15م على حالتين فقط من النسك في إبتسام الغروس ⁽⁹⁷⁾ دليل على مدى تراجع هذا المثال الأعلى . علماً بأنّ هذه الصفات في جميع الحالات ، أصبحت أقرب إلى المقام أو إلى المذهب، الصوفي منه إلى الطابع المميّز للتجربة الروحانية كما كان الحال بالنسبة للمئتين الثالثة هـ/9م و الرابعة هـ/10م أي لتصوّف المرحلة الأولى.

هل يعني ذلك أنّ المثال الأعلى الولائي القائم على الزهد والتورّع كان اختفى كلياً بإفريقية ؟ إنّ العكس هو صحيح حيث حافظ المثال الأعلى الولائي الذي جسّده أبو مدين (ت 594 هـ/1197م) والذي قوامه التورّع والترفع عن المكاسب المادية والفقر والزهد في الدنيا ، على بعض الحيوية طوال المئة السابعة هـ ، وكان لا يزال يشهد رواجاً ، ولقد أورد ابن قنفذ رواية في ترجمته لأبي مدين تجسّد هذا المثال الأعلى بصفة واضحة حيث كان هنالك تجانس وألفة بين الولي والطبيعة بل نوع من الوحدة وكأنّ الولي عنصر من عناصر هذه الطبيعة ⁽⁹⁸⁾ وذلك نتيجة للمجانية التي كانت تطبع تصرف الولي ولزهد في الدنيا . لكن مجرد أن تعلقت همّة الولي بشيء مادي اختلّ ذلك التجانس وانفصمت عُرى تلك الوحدة

(94) وردت هذه الأخيرة 15 مرة في عيّنتنا (انظر مقدمة هذا الكتاب) من المعالم الجزء ١٧.

(95) وردت 10 مرّات في نفس العيّنة .

(96) الذي قوامه الزهد والنسك والتعبّد والصيام والقيام والبكاء .

(97) إبتسام ، ص 216 (أبو الحسن علي النغاتي) ون ٠٠٠ ص 201 (الحاج الناسك أبو عبد الله محمد بن محمد الربيعي عرف الفرغي) .

(98) «غزاة تأوي إليّ تشمّني من قرني إلى قدمي وتؤنسني» ، أنس ، ص 14 .

وأصبح الولي موضع نفور من طرف الحيوانات⁽⁹⁹⁾.

وقد مثل أبو عمران موسى الغفاري (ت 675 هـ) بتونس نموذج الولي المتورّع عن قبول الهدايا والعطاءات⁽¹⁰⁰⁾، كما أنّه اتخذ تنورا في داره ولا يرمي خبزَه في «الكوشة»⁽¹⁰¹⁾ حيث جاء خبزَه يوما وقد تعلق به من خبز الناس⁽¹⁰²⁾، كما شوهد يرمي بالخيوط التي أستعملت لخياطة كفنه لكونها أتت من مغزل أخت جارتَه «وربما لم تطب نفسها»⁽¹⁰³⁾.

وفي بجاية يروي الغبريني أنّ أبا الحسن علي بن عمران الملياني (ابن أساطير - ت 676 هـ/1277 م) «كان يحمل خبزَه إلى القرن بيده»⁽¹⁰⁴⁾، وكذلك أبو الحسن عبيد الله بن محمد النفزي (ت 642 هـ/1244 م) كان يقضي حاجته «بنفسه»⁽¹⁰⁵⁾. أمّا بالقيروان فيروي ابن ناجي أنّ أبا عبد الله محمد بن يخلف (ت 699 هـ/1299 م) كان «يأكل من الشعير ما يسدّ جوعه بما يحدث بنفسه، يأخذ منه ما يقتات به ويتصدق به بما فضل منه»⁽¹⁰⁶⁾، ولما «أصاب زرعه برّد ذهب بجميعه ولم يبق له منه ما يقتات به، فكان يخدم بالإجارة مع البناء» وكان يرفض ما هو زائد على أجرته⁽¹⁰⁷⁾.

(99) «وصارت تنطحني بقرونها وأنا أتقيها بيدي»، ن.م.، ص 15.

(100) أنظر رفضه هدية الدليل السلطاني التي كان وكيله اشتراها والتي تداخلت عملية شرائها «نوايا غير سليمة ونفس غير طيبة، أي غير راضية، أنظر مناقبه (م) 18441، ص 51.

(101) عامية والمقصود القرن.

(102) مناقب أبي عمران موسى الغفاري (م) 18441 ص 51.

(103) أنظر ن.م.، ص 53.

(104) عنوان، ص 199.

(105) ن.م.، ص 177.

(106) معالم IV، ص 43.

(107) ن.م.

وحتى أبو سعيد الباجي فإنه يجسّد إلى حد بعيد أيضا هذا المثال الأعلى فتظهره مناقبه يرفض هدايا السيد أبي العلاء⁽¹⁰⁸⁾، ويحرّم على نفسه أن يمس نقودا كان دفعها إليه أحد التجار لكي يتصدق بها⁽¹⁰⁹⁾.

وبالمغرب الأقصى عندما زاره ابن قنفذ ما بين 759-778هـ كان لا يزال الترفع عن المكاسب المادية دليلا على الولاية : «وجدنا دراهمكم بعد سفره المقصود أحد الأولياء مطروحة هنالك (..) فعلمنا حينئذ ولايته»⁽¹¹⁰⁾. هل يمكن إعتبار أن القاعدة الاقتصادية للمثال الأعلى الولائي المتورّع أو نمط العيش الذي يتوافق معه هو نمط الكسب والاكل من كد اليدين لما قد يوفره من ضمانة لما أسماه ابن قنفذ بـ«صلاح القوت» ، أي عدم تداخل عنصر الحرام فيه «لأن القوت من الدين كالرأس من الجسد»⁽¹¹¹⁾ ؟ هذا ما نفترضه ، كما نفترض أن فئة الصوفية-الحرفاء بالمدن خلال المئة السابعة هـ جسّدت المثال الأعلى الولائي المتورّع . والأمثلة عديدة عن هذه الفئة بمدينة تونس لكن أيضا ببجاية وقسنطينة ، وحتى في محيط الشاذلي الذي كان عديد أصحابه من ذوي الحرف بما جعلنا نفترض أن المدرسة الشاذلية إنتشرت في أول عهدها في أوساط الحرفاء بالمدن : فأبو عبد الله القرطبي كان خياطًا وعلم ابن سلطان الخياطة بتونس⁽¹¹²⁾ ، ومن أصحاب الشاذلي أيضًا أبو عبد الله

(108) مناقب أبي سعيد الباجي (م) 18105 ، ص 47 ب .

(109) «فأنا لم تأخذ منهم شيئا حلالك حرام علي» ، ن .م . ، ص 45 ب .

(110) أنس ، ص 85 .

(111) أنس ، ص 109 ، ورأينا كم أن هذا الهاجس كان قويًا عند صوفية وأولياء الفترة الحفصية الأولى (المئة السابعة هـ) ونحن لن ندخل هنا في تفاصيل الموقف الفقهي المالكي من مسألة «التكسب» و «الأكْل» : «إنه يكتسب بالشرع ويأكل ويلبس بالورع وهو مذهب سحنون سعيد» (انظر معالم III ، ص 183) وما أثاره من جدل : «قال أحمد بن نصر الداودي : العكس أولى وهو الأكل بالشرع والتكسب بالورع لأن الأكل ضروري لا بد منه والكسب اختياري» ن .م .

(112) انظر مناقب أولياء تونس (م) 18555 ، ص 90 أ . أما ابن سلطان فهو أبو عبد الله محمد بن سلطان أخو أبي العزائم ماضي بن سلطان ، انظر مناقبه في درة ، ص 195-211 .

البجائي الخياط⁽¹¹³⁾. ومن الظواهر البليغة في هذا الباب ما رواه الغبريني ونقله عنه ابن قنفذ ، عن أبي الزهر ربيع أحد أصحاب أبي مدين ببجاية الذي كان قبل «توبته» «كاتباً للعمال [عمال المخزن] إستفاد منهم مالا ، فبمجرد أن «تاب» ، «إحترف بالخياطة»⁽¹¹⁴⁾. ومن الصوفية الحرفاء الذين لقيهم ابن رشيد عند اجتيازه على تونس في أواخر المئة السابعة هـ ، أبو محمد عبد الله بن يوسف (..) الخلاسي الذي كان محترفاً صناعة التسفير⁽¹¹⁵⁾.

ومن الروايات الطريفة عن أوساط الصوفية - الحرفاء ببجاية في المئة السابعة هـ/13م، ما ذكره الغبريني أن أحدهم، أبو عبد الله الشريف، الذي كان «يأكل من كدّ يده من الخياطة وبعض التجارة وكان بسوق الصوّافين من بجاية ، كان هؤلاء لا يحملونه شيئاً من تكاليفهم مراعاة له» ربّما لأصله «الشريف» . إن بقية نص الغبريني تحملنا على الاعتقاد أن هذا النوع من الممارسات - أي إعفاء فئة «الشرفاء» أو من ادّعى أصلاً شريفاً من التجار والحرفاء من دفع ما هو مترتب عليهم من أداءات - انتشرت إلى درجة أصبح معها من الضروري التدخل لوضع حد لها وفي زمن سيطرت فيه العقلية الدينية سيطرة شبه تامة وكان فيها لهم الإسكاتولوجي أو الأخروي حاضراً ومؤثراً ، بدا النمط الغيبي والخوارقي الوسيلة الأنجع للتصدي لهذه الممارسات ؛ فيروي الغبريني أن الشريف لما أراد يوماً أن يدفع إليهم عن نفسه ما هو مترتب عليه تمنعوا من ذلك ثم قبلوا مستغفرين فشرح لهم سبب رغبته في الأداء معهم والانتظام في سلوكهم ؛ وهو رؤية رأى فيها أهل السوق المذكورة وقد ملئت موازينهم حسنات نتيجة للمغارم التي يغرمونها وكأجور لها ، أمّا

(113) درّة ، ص 28 ، «كان يخيط بباب الجزيرة عند الصّبّاغين وهو مدفون غربي جبل الزّلاج» (م) 18555 ، ص 97 ب .

(114) أنس ، ص 101 .

(115) ملء II ، ص 321 .

هو فلائه كان مبراً منها فلم يكن له من هذه الحسنات شيء⁽¹¹⁶⁾.

هل نستنتج من هذه الرواية وجود دوافع إقتصادية وراء انتحال البعض لصفة الشرف في إفريقية في تلك الفترة ؟

* العلاقة بالسلطة : الولي المنقبض والولي المتعاون

روايتان تعكس كل منهما نمطاً من العلاقة بالسلطة ونموذجاً ولائياً محدداً :

- الرواية الأولى للدبّاغ رواها عنه ابن ناجي في ترجمته للدهماني (ت 621 هـ)، جاءه بعض أهل القيروان ليطلب منه كتاباً إلى صاحب سوسة لعله يكفّ به عن القرويين ظلم رجل من الأعراب «كان كثير الفساد والإذابة، وكان له جاءه عند أهل سوسة . أمّا أبو يوسف فأجابه : «يا ولدي ما كتبت لأحد من الولاة سواداً في بياض قط ولكن قد كفيتهم مؤونة ذلك الظالم»⁽¹¹⁷⁾.

- أما الرواية الثانية ووردت أيضاً في المعالم ، فتنسب إلى الشيببي (ت 782 هـ/1380 م) قولاً سبق وذكرناه : «لو مات الشيخ الرمّاح⁽¹¹⁸⁾ قبل [العبيدي (ت 748 هـ/1347 م)] واضطرت الناس إليه لوجب عليه أن يغيّر طريقه ويسلك طريق شيخه الرمّاح ليتوصل بها إلى قضاء حوائج المسلمين»⁽¹¹⁹⁾. أمّا «طريق» الرمّاح المقصودة

(116) عنوان ، ص 177 .

(117) معالم III ، ص 226 . علماً بأن هذه الرواية قد تندرج أيضاً ضمن آليات الخطاب المناقبي الذي أحد أهدافه إظهار مدى تفوّق سلطان الولي على سلطة السلطان ومقدرة الأول على قضاء حاجيات الناس دون الاستعانة على ذلك بسلطة الثاني أو بأية سلطة خارجة على القدرة الخارقة التي هو حاملها .

(118) ت 749 هـ ، أنظر ترجمته في معالم IV ، ص 109-120 .

(119) معالم IV ، ص 104 .

هنا فهي التودّد بواسطة الهدايا إلى القائد وأعوانه وخدامه لقضاء حاجات الناس .

إنّ ما نلاحظه هو أنّ نموذج الولي المنقبض عن السلطان والمتورّع والرافض لأيّ تعامل معه ولأيّ عطاء منه ⁽¹²⁰⁾ والذي يمكن اعتباره من رواسب المرحلة السابقة للفترة الحفصية ⁽¹²¹⁾، لكنه بقي حيّا خلال المئة السابعة هـ ، أخذ بالتقلّص شيئًا فشيئًا لفائدة نموذج الولي المتعامل مع السلطان ، بحيث يكاد يكون مثال العبيدلي الذي «كان لا يرى وجه السلطان ولا قائد ولا قاضي لما سمع عن القضاة من أخذهم مرتّبهم من القائد» ⁽¹²²⁾، ظاهرة في تراجع. ألم يورد ابن ناجي هذا التعليق لأبي العباس أحمد (..) بن غانم الحضرمي ⁽¹²³⁾ : «نحن أصحاب طريقة وزوايا عرفنا السلطان وأخذنا مرتّبه وتملقنا له ، ولا يليق بنا ذلك» ⁽¹²⁴⁾.

حسب شهادة ابن قنفذ فإنّ نموذج الولي المنقطع عن السلطان كان لا يزال حيّا بالمغرب الأقصى إلى زمنه ، فهو يذكر أبا الربيع سليمان (ت 799هـ/1396م) ابن إمام جامع القرويين بفاس الذي لم يلتقي

(120) لا سيما ضمن أولياء المئة السابعة هـ ببجاية حيث يعتبر أبو زكرياء يحيى القرشي السطيفي ت 677 هـ الذي رفض عرض الأمير أبي يحيى أبي بكر أن يجعل له مرتّبًا شهريًا من أعشار الديوان (عنوان ، ص 120) ممثلاً إلى حدّ بعيد لهذا النموذج وكذلك الشأن بتونس مع أبي عمران موسى الغفاري ت 634 هـ/1236م (انظر مناقبه (م) 18441، ص 48) وأبي سعيد الباجي (ت 628 هـ/1230م) انظر مناقبه (م) 18105 ، ص 47 ب) .

(121) انظر الفصل II من أطروحتنا التصوّف في إفريقيا ، الم. الم.

(122) معالم IV ، ص 122 ، وانظر أيضا 122-123 رفض العبيدلي لقاء السلطان أبي يحيى أبي بكر عندما قصد منزله لزيارته .

(123) من فئة الأولياء العدول ، كان أبوه إمام القديدي ومقيّد وجامع كراماته ومناقبه ، انظر ترجمته في معالم IV ، ص 102-103 ، ولم يذكر ابن ناجي تاريخ وفاته .

(124) معالم IV ، ص 124 .

بالسلطان عبد العزيز⁽¹²⁵⁾ رغم إلحاح هذا الأخير، وفرّ من الإمامة وانقطع لنفسه،⁽¹²⁶⁾. كما ذكر أبا عبد الله المشنزائي من المعاصرين أيضاً لابن قنفذ الذي عندما أراد السلطان زيارته «وقف إليه وفتح يسيراً من الباب وقال له «ما لك عندي إنصرف بالعافية»⁽¹²⁷⁾.

ب - الولي المتوكل : تطور نحو مثال أعلى ولائي جديد

كيف تمّ تاريخياً المرور من نمط إلى نمط وهل عرفت إفريقية أشكالاً من تداخل النمطين والتعايش بينهما في الحالة الواحدة بما قد يشكل نمطاً مختلطاً على غرار ما عاينه ابن قنفذ في المغرب الأقصى وفي فترة متأخرة (النصف الثاني من المئة الثامنة هـ) حيث وقف على أحد الصوفية بمن كان «عيشه من حبك البرانيس في بعض الأوقات وغلة دويرة ورثها من أبيه»⁽¹²⁸⁾.

هل أنّ العيش من مستغلات أرض أو دار يمكن اعتباره مظهرًا لـ«الريعية» rentariat التي وصفها فيبر بأنها «شكل من أشكال الإنعتاق الإقتصادي» قد تمثل «القاعدة الإقتصادية للوجود الكاريزماتي»⁽¹²⁹⁾ ؟ وبالتالي هل يمكن إعتبار حالة أبي النجم هلال ابن يونس أحد تلامذة أبي زكرياء يحيى الزواوي (ت 611 هـ) ببجاية الذي ذكره الغبريني⁽¹³⁰⁾ والذي «كان عيشه من مستغلات أرض كانت له محرّرة بظواهر من قبل عبد المؤمن⁽¹³¹⁾، شكلاً من أشكال «الريعية» ومما ينطبق عليها كلام فيبر؟

(125) ابن أبي الحسن المريني .

(126) أنس ، ص 74 .

(127) ن.م. ، ص 76 .

(128) أنس ، ص 78 .

(129) أنظر . WEBER, *Economie et Société*, op cit, p 252 .

(130) عنوان ، ص 169 .

(131) هو السلطان الموحدي ت 558 هـ ، حول دولته أنظر تاريخ ، ص 7 - 13 .

إنّ ما لاحظناه هو أنّ المثال الأعلى الولائي الذي قوامه التورّع والأكل من كدّ اليدين من حرفة أو تجارة أو من حرث والذي كان لا يزال رائجاً خلال المئة السابعة هـ لم يتراجع إلا تدريجياً ويبطء كما هي الحالة بالنسبة للظواهر الاجتماعية بصفة عامة ، وحسب سرعة تبدو متفاوتة بين مركز صوفي وآخر أمام المثال الأعلى «الجديد» الذي قوامه التوكّل وقبول الفتوح والعطاءات والهدايا بل التوسّل و«الطلب» للفقراء على أبواب المنازل وفي البوادي ، كما رأينا بالنسبة للجديدي (ت 786/1384) (132).

وخطأ قد نتوهم أنّ الحدود بين المثالين أو النمطين كانت واضحة وقاطعة ولم تشهد نوعاً من تداخل عناصر من المثال الأعلى «القديم» في «الجديد» والعكس بالعكس ، أو خطوات إلى الوراء ، أو أشكالا من التعايش . ففي تونس لم نقف لأبي سعيد الباجي (ت 628 هـ/1230 م) رغم تورّعه وما يجسّده إلى حد بعيد من مقومات المثال الأعلى الولائي «القديم» ، على حرفة أو صنعة يقتات منها ، بل على العكس ، جاء في مناقبه أنّه كان مديناً في قوته إلى بعض التجّار وكان يقيد في «جريدة» حسابه أي ما توجّب عليه دفعه ، أمّا التسديد فيتمّ بواسطة هبات الناس بعد أن يكون تأكد من حلّالها (133). بما قد يفترض أن نمط التوكّل عُرف بإفريقية وتحديدًا بتونس منذ تلك الفترة «المبكرة» ونرى هنا كيف بقيت تتداخله عناصر من المثال الأعلى الولائي القديم كالتورّع . هل أنّ هذا المثال الأعلى برز وانتشر دون صراع مع النمط القديم وحتى مع شرائح من المجتمع ؟ فنحن وقفنا في مناقب المنوبية (ت 665 هـ/1266 م) على مشهد يظهر أحد فقرائها ضحية تهكّم التجّار بأحد أسواق الحاضرة يصيحون في وجهه «الصنعة يا كراه» (134) ، والجدير بالذكر أننا لم نقف

(132) أنظر الفصل ٧ .

(133) أنظر مناقب أبي سعيد الباجي (م) 18105 ، ص 47 أ وب .

(134) مناقب عائشة المنوبية ، ص 15 .

للمنوبية أيضا على حرفة (كالغزل مثلا) وجاء في مناقبها أنها «كان كل يوم يدخلها خمسمائة دينار تصرفها في سبيل الله»⁽¹³⁵⁾ فرغم طابع المبالغة الذي قد يتصف به هذا الخبر فهل يعني أن الولية كانت تعيش على نمط التوكل مع تورعها : «(..) وإذا بات ناصري»⁽¹³⁶⁾ تقول الليلة باتت عبادتي ناقصة»⁽¹³⁷⁾.

كما كنا وقفنا على مثال أبي عبد الله محمد المغربي (ت 689 هـ/ 1290م) الذي كان هو الآخر على ما يبدو من يعيش من العطاءات والهبات والفتوح التي ترد على زاويته⁽¹³⁸⁾.

هل أن الأمور تطورت بسرعة أقل في مراكز صوفية أخرى بإفريقية كالقيروان مثلا حيث أن مثال القديدي (ت 699 هـ/ 1299م) الذي سبق وأشرنا إليه⁽¹³⁹⁾ يظهر أن النموذج الولائي «القديم» كان لا يزال حيا في نواحي القيروان أقله إلى الربع الأخير من القرن ، وليس من باب الصدف أن تكون نقطة التحول في المسار الولائي للقديدي وفي النموذج الولائي الذي كان جسده إلى ذلك الوقت والذي قوامه الأكل من الحرث والتورّع عن قبول شيء مما يأتيه⁽¹⁴⁰⁾، هي عودته من الحج حوالي سنة 1287/ 686 حيث «أمر بصدقة جميع ما تحصّل له في حرثه (..) وتصدّق بجميع غنمه (..) وترك السبب بالحرث وغيره ، وبقي على قدم التجريد متوكلا على الله (..) فإذا فتح الله بهدية أو بشيء أنفق

(135) ن.م. ، ص 10 .

(136) إسم العملة التي تم إحداثها زمن خلافة أبي عمرو عثمان كإجراء إصلاحي لتدعيم قيمة العملة الفضية ، انظر BRUNSCHVIG , *La berbérie II*, p 74

(137) مناقب عائشة المنوبية ، ص 10 .

(138) انظر الفصل IV .

(139) انظر الفصل IV .

(140) «وما كان قوته وقوت أهله إلا من عمل أيديهم» معالم IV ، ص 70 .

ذلك على الفقراء والزوار ولم يدّخر شيئاً⁽¹⁴¹⁾.

وحتى بالمغرب الأقصى فإنّ ما عاينه ابن قنفذ من حالات عيش الصوفية من نشاط حرفي في النصف الثاني من المئة الثامنة هـ يظهر التعايش بين النمطين في تلك الفترة «متأخرة، وأنّ القطيعة لم تكن مطلقة بينهما، فأبو عبد الله محبّد الجنّاتي «كان عيشه من ضفر يضفره من العزف، وكان لا يقبل «من أحد شيئاً إلاّ بمن يعرفه بعلم وصلاح»⁽¹⁴²⁾ وأبو الحسن علي اللجائي كانت صناعته «الخيطة»⁽¹⁴³⁾، وأبو علي الرجراجي كان «عيشه من حبك البرانيس في بعض الأوقات»⁽¹⁴⁴⁾، أما مؤمنة التلمسانية فكان قوتها في العام من غزل يديها (..) ولا تقبل من أحد شيئاً»⁽¹⁴⁵⁾.

مهما يكن من أمر بقاء رواسب من المثال الأعلى الولاّئي الذي قوامه الكسب والتورّع إلى فترة «متأخرة»⁽¹⁴⁶⁾، أو التفاوت في سرعة انتشار نمط التوكل بين مركز صوفي وآخر، فإنّ المثال الأعلى الجديد كان أصبح ابتداء من المئة الثامنة هـ/14م حقيقة فرضت نفسها وتعمّمت شيئاً فشيئاً في نواحي إفريقيّة؛ ويشهد على ذلك ما ذكرناه في الفصل الخاص بزوايا تلك الفترة⁽¹⁴⁷⁾ حول الموارد القارة التي أصبحت هذه الأخيرة

(141) ن.م.، ص 83، وكنا سبق وأشرنا إلى التناقض بين هذا النص وما أورده ابن ناجي، معالم IV، ص 70 أنظر تعليقنا في الفصل IV من هذا الكتاب.

(142) أنس، ص 76.

(143) ن.م.، ص 77.

(144) ن.م.، ص 78.

(145) ن.م.، ص 80.

(146) أنظر مثال أبي الحسن علي بن محمد بن يوسف الأنصاري الأندلسي (ت 748 هـ/1347 م)، من إخوان الملاّري (ت 764 هـ/1362 م) الذي ذكره ابن قنفذ، السراج ببلدنا [قسطنطينة] ن.م.، ص 48.

(147) أنظر الفصل V من هذا الكتاب.

تتمتع بها وحول ظاهرة «إحتراف، التصوف، كمثال الجديدي (ت 786هـ/ 1384م) ، يطلب للفقراء بنفسه على أبواب الديار بين المغرب والعشاء بالحلّاب في يده فلما كثروا (..) صار الفقراء لهم رجال معدّون لذلك»⁽¹⁴⁸⁾.

ومثال «صيد عقارب، بوطن صفاقس ، من تلامذة العبيدي (ت 748هـ/ 1347م) الذي تفرّغ هو وجماعته «الستون، للذكر والعبادة» تاركين الحرب والمقاتلة»⁽¹⁴⁹⁾ أمّا عيشهم فكان من «زكاة مواشي الناس» وحبوبهم»⁽¹⁵⁰⁾. يرى فيبر أن إحدى «الأشكال الممثلة للنمط الكاريزماتي لسدّ الحاجيات هي العيش من العطاءات والهبات أو المسألة la mendicité»⁽¹⁵¹⁾.

وإن بقيت رواسب من النمط «القديم ، حية خلال المئة الثامنة هـ وحتى في صلب المئة التاسعة هـ ، يقوم نهج العبيدي (ت 748 هـ) وسلوك البربري النفوسي (ت 767 هـ) الذي يرفض بناء زاويته بغير ماله»⁽¹⁵²⁾، و نمط عيش ابن عروس (ت 868 هـ/ 1463) في بداية أمره ، شواهد عليه ، فإن التطور نحو مثال أعلى ولائي جديد يبدو لا رجعة فيه.

ج - الولي المقيض للكرامات : توظيف إقتصادي للنعمة ؟

يقول فيبر : «في نمطها "الصافي"، ترفض الكاريزما وتأبى الإستعمال الإقتصادي للنعمة كمصدر خيرات . وهذا دون شك في الغالب إدعاء أكثر

(148) معالم IV ، ص 228.

(149) وهما كانا موردين هامين من موارد إرتزاق الأعراب في تلك الفترة .

(150) نزّهة II ، ص 315 .

(151) أنظر WEBER, *op cit*, p 252 وهو يعتبر «أن النمط الكاريزماتي الصافي يشكل بالنسبة لاقتصاد عقلاني ، قوة مناهضة للإقتصاد . ن.م.

(152) معالم IV ، ص 162 .

منه واقع معاش،⁽¹⁵³⁾ إلى أي حد يمكن اعتبار ظاهرة مقايضة الكرامات التي وقفنا عليها بإفريقية خصوصا خلال المئة الثامنة هـ أي مع بداية انتشار وتعميم نمط التوكل ، شكلا من أشكال «التوظيف الإقتصادي للنعمة» ، أم أنّ هذه المقايضة ، التي تتداخل فيها عناصر إيمانية ومعنوية تعكس علاقة بالولي أكثر تعقيدا في الواقع مما يبدو ظاهريا ، والتي تقترن بإعادة توزيع الولي لما تقاضاه مقابل الكرامة ، تصبح معها العملية شكلا من أشكال «الرعاية الإجتماعية» ، وهي التي كُنّا أشرنا إلى دور الولاية ومساهمتها فيها. وإلى أي حدّ يصحّ اعتبار مقايضة الكرامات من الظواهر الملازمة للمثال الأعلى الولائي الجديد تماما كما كانت المجانية من علامات المثال الأعلى الولائي المتورّع ؟

إنّ ظاهرة أخذ مقابل على الكرامات والأدعية كانت موجودة خلال المئة السابعة هـ/13م حيث جاء في مناقب عبد الوهاب المزوغي (ت 675 هـ/1276م) أنّ بعض من تزايد له ولد ذكر كان وعد بدفع عشرين دينارا للولي برسم إنفاقها على فقرائه فلما قرّر أن يقسطها على مرتين رفض الولي⁽¹⁵⁴⁾ . علما هنا بأن النقود هي للفقراء لا للإستهلاك الشخصي للولي ، وبأننا أمام حالة وعد قام به صاحب الحاجة عفويا ، وأنّ سلطة الولي أو «إستبداده» لم يمارس إلا للمطالبة بتسديد «الدين» الذي ترتّب على صاحب الوعد (بفعل تحقيق الكرامة) بكامله ودفعة واحدة .

ووقفنا على حالات مشابهة عند السيّد المنيوية (ت 665 هـ/1266م) حيث أن قافلة⁽¹⁵⁵⁾ كان أفرادها وعدوا الولية أنهم في حال إغائتهم يعطونها عشرة رؤوس غنم ، فأمرتهم بدفعها إلى رجل فقير جاءها مستنجدا⁽¹⁵⁶⁾ كما نراها تطالب امرأة بالفدية التي كانت أعدتها لفك

(153) أنظر WEBER, *op cit*, p 251

(154) «فلما وصلنا إليه قال أنا لا أقبل إلا الكلّ» مناقب أولياء تونس (م) 18555، ص 123.

(155) ربما من التجار ، تعرضت لهجوم من الأعراب .

(156) مناقب عائشة المنيوية ، ص 9 .

أسر ولدها ، وذلك بعد أن أتمت الولاية كرامتها وكمقابل لها ، حتى تسدد بها دين رجل في تونس⁽¹⁵⁷⁾ ، علما بأن عنصر «الوعد» غائب هنا فالمرأة لم تعد الولاية بشيء بل إنها كانت أعدت النقود لإفداء ابنها قبل اللجوء إلى المنوبية ، وبالتالي تصبح العملية أقرب إلى المقايضة والمطالبة بمقابل ، منه إلى الوفاء بوعد «أو دين» كما في الحالات السابقة. إلا أن العنصر المشترك يبقى دائما عدم «توظيف» هذا المقابل - عينيا كان أم ماليا - لفائدة الولي أو لإستهلاكه بل لإغائة آخرين وإخراجهم من فاقة مالية . إذن نحن أمام عملية إعادة توظيف المقابل لأهداف إجتماعية ، وهو ليس من النوع الذي يكتنفه إحراج لصاحب الحاجة خلافا للأمثلة التي سنقف عليها أدناه خلال المئة الثامنة هـ / 14 م .

بحيث إذا أردنا إختزال بنية هذه الظاهرة كما وقفنا عليها من خلال هذه الأمثلة :

الحالة أ :

وجود ضائقة أو مشكلة	قيام صاحب المشكلة بوعد عفوي لفائدة الولي	التدخل الخارق للولي وحل المشكلة	المطالبة بالوفاء بالوعد وانفاقه على الفقراء
1	2	3	4

الحالة ب :

وجود ضائقة أو مشكلة	قيام صاحب المشكلة بوعد عفوي لفائدة الولي	التدخل الخارق للولي وحل المشكلة	تسديد الوعد لا للولي بل لحل مشكلة أخرى
1	2	3	4

الحالة ج :

الإلتجاء إلى الولي في مشكلة	حل الولي للمشكلة بكرامة	طلب الولي الحصول على مقابل	إعادة توظيف المقابل لحل مشكلة أخرى
1	2	3	4

(157) ن.م. ، ص 13 .

* «شراء» الكرامات

إنّ ما سنقف عليه خلال المئة الثامنة هـ 14/م وخاصة مع الولي القيرواني صالح الصدفي (ت 772هـ/1370م) هو ظاهرة «شراء» الكرامات. ولقد وردت هذه الكلمة بالفعل ما لا يقل عن 5 مرات⁽¹⁵⁸⁾ : «إشتروا مني ذلك» أو «إشترِ مني رؤية [أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب] في اليقظة فاشترى منه ذلك بعشرة دنانير ذهباً..

إن الأمثلة التي وقفنا عليها عند الصدفي يمكن إختزالها في ثلاث حالات :

الحالة أ : وهي تشبه الحالة أ في النمط المذكور أعلاه.

وجود ضائقة أو مشكلة	وعد عفوي من طرف صاحب المشكلة	تحقيق الكرامة واخذ الوعد من طرف الولي
1	2	3

أحيانا يبدو قبول الولي للوعد إيذانا بوقوع الكرامة : «وأخذ [البطيخة] ورحل الجراد من [السانية] من الفور»⁽¹⁵⁹⁾.

الحالة ب : تبدو فيها الكرامة على قدر المقابل ، وهذه من نوع الكرامات التي يبادر ويعرض فيها الولي خدماته مقابل شيء : «هات ويبة من طعام تشرب سانيتك»⁽¹⁶⁰⁾ ؛ ولما لم يأت صاحب الحاجة إلا بنصف ما كان طلبه الولي ، فلا يحقق له هذا الأخير سوى نصف كرامة : «لو جبت⁽¹⁶¹⁾ الويبة بكمالها لشربت السانية كلّها»⁽¹⁶²⁾.

وجود مشكلة	الولي يعرض خدماته مقابل شيء	يفي صاحب الحاجة بنصف الطلب	يحقق الولي نصف كرامة
1	2	3	4

(158) معالم IV، ص 174 و178 و179 - 180 .

(159) معالم IV، ص 176 .

(160) ن.م.، ص 175 .

(161) عامية يقصد لو أتيت ب....

(162) ن.م.، ص 175 .

والملاحظ هنا وقوع الكرامة بعد الإتيان بالمقابل وكأن تحقيقها مرتبط به بل يبدو هذا الأخير شرطاً لتحقيق الكرامة، وأنّ طابعها الكامل أو الناقص رهن الوفاء الكامل أو الناقص بذلك المقابل. لقد وقفنا على مثال آخر لهذا التسلسل - الوفاء بالمقابل قبل تحقيق الكرامة وكشرط مسبق لها - : «فلما جئنا بالطعام صبّت المطر،⁽¹⁶³⁾ علما بأنّ طلب الولي في هذه الحالة وبشكل صريح هو «قصعة طعام» يؤتى بها إلى المسجد أي نوع من الصدقة للفقراء والمحتاجين، وليست ربها خاصا يحققه لنفسه، علاوة على طابعه الزهيد كما في الحالتين اللتين ذكرناهما أعلاه (بطيخة، ويبة من طعام).

أمّا الحالة - ج فيمكن تلخيصها على النحو التالي: يعرب أحدهم عن رغبة، يعرض الولي خدماته لتحقيق ما يفوق الرغبة الأصلية⁽¹⁶⁴⁾ على نمط البيع والشراء : «إشتري مني (..) فاشترى منه»؛ أمّا المقابل في هذه الحالة فهو من النوع المالي وعلى جانب من الأهمية - «عشرة دنانير ذهباً» - وهو مقترن بأجل زمني : «وعمل أجلاً معلوماً»⁽¹⁶⁵⁾، والملفت هنا أنّ هذا الرجل اضطر، للوفاء بالمقابل المذكور، إلى بيع «جنانه بالقيروان شيئاً فشيئاً حتى جمع صرف العشرة دنانير»؛ وبعد أن يقع تسديد المبلغ المطلوب يعلم الولي صاحب الحاجة بأنه «حقّق» له الرؤية⁽¹⁶⁶⁾ أمّا المصير النهائي للنقود فمآله إلى ولي آخر هنا الجديد (ت 786 هـ/1384م) كي ينفقها على فقرائه : «(..) إني أحوج منك بها على الفقراء الذين بالزاوية لأنّه لا زوجة لك ولا أولاد» ، ممّا يدلّ على أنّ

(163) ن.م.، ص 174.

(164) هنا المطلوب رؤية أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب في المنام أما الولي فيعرض رؤيتهما في اليقظة .

(165) ن.م.، ص 178 .

(166) معالم IV، ص 178 ، «من عَقَبك في الدروج وانت طالع لي ؟ قال رجلان . قال هما أبو بكر وعمر ..

عائدات هذه الكرامات لم تكن دائما لفائدة المعوزين والفقراء بل قد تكون للإستعمال الشخصي للولي أو عائلته. وإنّ ما تضيفه الرواية على لسان الولي : «نعم ما أخذتها إلا لك وأعطاها له» ، يبدو أقرب إلى التبرير والإقحام - ربما بهدف إضفاء مسحة أخلاقية على سلوك الولي - منه إلى كونه بالفعل الدافع من وراء طلب هذا المقابل الذي اضطر صاحب الحاجة إلى بيع جميع جنانه للوفاء به.

ونحن وقفنا على مثال آخر شبيه بهذا أي شراء رؤية مقابل دنائير دفعت سلفا وبشكل مسبق⁽¹⁶⁷⁾ - كما وقفنا على عدة كرامات وقعت مقايضتها عند أحمد ابن عروس (ت 868 هـ/1463م) لا سيما منها التي «ولّى» خلالها بعضهم قيادة طرابلس مقابل 100 دينار ذهباً وبيت⁽¹⁶⁸⁾ ، ولما لم يف القائد بوعد عَزَل عن ولايته تلك. كما تبدو هذه العطاءات وكأنها شرط من شروط استمالة الولي وتطبيب خاطره⁽¹⁶⁹⁾ أو جلب كرامته⁽¹⁷⁰⁾ ، ونرى فيها أيضاً الولي في صورة من يطالب بـ «حقه» أي بالوفاء بالوعد كاملاً ودون نقصان⁽¹⁷¹⁾. أمّا حجم أو قيمة هذه العطاءات فهي جد متفاوتة وقد تكون أحياناً زهيدة⁽¹⁷²⁾ وأحياناً على النحو الذي وصفناه أعلاه ومن النوع الذي يضطر صاحب الطلب إلى بيع جميع أملاكه.

هل أن المجانية إنتفت تماماً من المثال الأعلى الولائي بإفريقية في تلك الفترة وهل أن كل الكرامات أصبحت لا تنجز إلا بمقابل مع ما يرافقه

(167) ن.م. ، ص 180 .

(168) إبتسام ، ص 497.

(169) ن.م. ، ص 495 .

(170) ن.م. ، ص 473 .

(171) ن.م. ، ص 483 .

(172) أطلق الولي أحد أعوان الدولة الخفصية مقابل نصف دينار، ن.م. ، ص 459 .

أحيانا من ممارسة الولي لنوع من السلطة الزجرية ؟ لا نعتقد حيث وقفنا عند الصدفي نفسه على ما لا يقل عن ست كرامات بدون مقابل⁽¹⁷³⁾. كما يذكر ابن ناجي عن أحد أصحاب أبي الحسن علي العواني (ت 758 هـ / 1356م) قوله في قضاء حوائج الناس «وأنت تعلم أنني لا آخذ على ذلك دينارا ولا درهما»⁽¹⁷⁴⁾.

إنّ تعايش النمطين - المياضة والمجانية - إن دلّ على شيء فهو على أنّ المياضة لم تكن ممارسة مطلقة وشاملة ، كما أن الحالات والأمثلة التي وقفنا عليها تدلّ على أن هذه الأخيرة لم تكن دائما موظفة لفائدة الولي نفسه ، كما تكتسي بعض الروايات طابعا وعظيا واضحا كالرواية التي تربط بين الوفاء بنصف المقابل وما نتج عنه من تحقيق لنصف كرامة، والتي امتحن خلالها صدق نية طالب الحاجة، وبما يدعم إفتراضنا هذا، إرفاق هذه الرواية بأخرى على لسان نفس الرجل بصفته شاهدا لوفاء بعضهم بوعده عفوي كان قام به لفائدة الولي إذا نجّاه من أسد، أما الوعد فكان نعجة بينما هو تلكأ في الوفاء بويبة من طعام⁽¹⁷⁵⁾.

كما أنّ قبول الولي لما يقدمه له طالب الحاجة هو علامة رضا وموافقة على قضاء الحاجة تماما كما أن تقديم المقابل والوفاء به قبل إنجاز الكرامة يعكس إعتقاد طالب الحاجة بالولي وصدق نيته . وهنا تبدو وظيفة الخطاب المناقبي في شحذ الإيمان والإعتقاد بالأولياء من خلال روايات من هذا النوع⁽¹⁷⁶⁾ ، وقد أورد الراشدي في مناقب ابن عروس رواية تبدو من خلالها وظيفة الهدية المقدمة للولي - طبق من

(173) معالم IV ، ص 174 و 176 و 177 و 179 و 180 .

(174) ن.م.، ص 151 .

(175) معالم IV ، ص 175 .

(176) أنظر ما ذكرناه أعلاه حول الذي باع جنانه سلفا لمجرد وعد من الولي بأن يحقق له رؤية أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب في القيظة .

الأكل - تعمل وكأنها نوع من الإصطلاح المتعارف عليه أي أن قبولها هو علامة تيسير (177).

خاتمة

مهما يكن من أمر فإن إقتران الكرامات أكثر فأكثر بهبات وعطاءات مع ما يرافقها أحيانا من ممارسة لأشكال من الزجر والانتقام تنسبها كتب المناقب إلى الولي ، يعكس دون شك تحولا في المثال الأعلى الولائي ، فبين أبي مدين (ت 594 هـ/1197 م) الذي تجعل مناقبه الطبيعة والحيوانات تنفر منه بل تعاديه لمجرد وجود نقود في جيبه (178) ، وأحمد ابن عروس (ت 868 هـ/1463 م) الذي تنسب إليه مناقبه «ولاية» بعضهم القيادة بمقابل مالي وبيت ، وعزله عندما لم يف بوعده ، وقع تطور ملحوظ حاولنا الإحاطة بأبرز محطاته ودلالاته . ولقد لعبت كتب المناقب بوصفها - إلى جانب التقليد الشفهي - المنتج الأساسي للنماذج الولائية دورا أساسيا في بلورة وصياغة معالم المثال الأعلى «الجديد» الذي عملت على الترويج له واشاعته وإعادة إنتاجه .

هل النموذج «المبني» الذي تقدمه كتب المناقب والتراجم لعدد الفقهاء ممن لا يمتون إلى التصوف بصلة ، والذين تغدق عليهم صفات الولاية ، يعكس إنتصار نموذج الولي الذي سينسحب على بقية النماذج الاجتماعية التي ستسعى إلى التماثل معه لما أظهره من حيوية وفعالية ؟ هذا ما سنراه في الباب الموالي .

(177) إبتسام ، ص 428-429 .

(178) انظر أعلاه .

الباب الخامس

مجتمع ذو جناحين :
الأولياء والفقهاء

« قد استفتيت فقهاء الدنيا ولا بدّ أن أستفتي فقهاء الآخرة، ⁽¹⁾ .

(1) أنس ، ص 101، ترجمة أبي الزهر ربيع أحد أصحاب أبي مدين

هل أنّ هذه الرؤية التي تعكس وجود نوع من النظام المثالي الذي يسيّر المجتمع الإفريقي ، وتقسيما متناسقا للعمل بين الفقهاء والأولياء ووظيفة تكاملية بينهما - فقهاء الدنيا وفقهاء الآخرة - والتي ساهمت إلى حدّ بعيد في ترويجها كتب المناقب والتراجم التي كان جلّ واضعيها من الفقهاء والقضاة ، هل أنّ هذه الرؤية يمكن اعتبارها تمثل الحقيقة التاريخية للعلاقة بين هاتين الفئتين ؟ أم أنّها تعكس نوعا من التسامي لعلاقة كانت في الواقع أقلّ مثالية وبعيدة أحيانا عن التناسق والاتفاق بل شهدت العديد من الصراعات قد يكون سببها غير المعلن الصراع من أجل الهيمنة.

إلا أنّ هذه القراءة لأحد أوجه العلاقة بين الفقهاء والأولياء لا يجب أن تحجب عنا الوجه الآخر، وهو إقبال أفراد «النخبة المثقفة»⁽²⁾ بإفريقية ومنهم أهل الفقه والعلم على التصوّف الذي كان أصبح بعد جزء لا يتجزأ من ثقافتهم ومن تكوينهم العلمي ، والتي من أبرز مظاهره إستهواء المثال الأعلى الصوفي لعدد منهم ، وازدحامهم على أبواب الشيوخ من صوفية وأولياء للتلمذ عليهم والتبرّك بهم ولبس الخرقة بإسنادها المتّصل ، وسياحاتهم بين الزوايا والمراكز الصوفية علاوة على ما شكّله التصوّف من محنة لبعضهم وما أثاره في نفوسهم من قلق وتساؤلات . بحيث في ثلاثة من أهم القضايا التي أثارها انتشار التصوّف بإفريقية والمغرب الإسلامي ككل في أوساط الفقهاء والتي نتعرف عليها أدناه - ونحن وقفنا على ما لا يقل عن ثمانية منها - تمخضت الأولى عن موقف مؤيد وصريح لفائدة التصوّف ، والثانية عن مرافعة دقيقة ومفصلة دافعا عنه والثالثة عن موقف متعاطف معه ومتفهم له ولأهله .

(2) بتعبير «النخبة المثقفة» ودون الدخول في إطالات وتحاليل حول مفهوم «النخبة» ومفهوم «الثقافة» بما لا يسمح بها غرض هذا الكتاب وبما يتجاوز إطاره، نقصد الفئة المتحصّلة على العلوم (من عقلية ونقلية) التي كانت سائدة في تلك الفترة بإفريقية كما وصفها واضعو البرامج والفهارس (كالغبريني مثلا عنوان ، ص 320-321 والرّصاع في فهرسته ، ونحن نقحم الفقهاء والقضاة من ضمن هذه النخبة. حول الحياة الفكرية بإفريقية في العهد الحفصي، أنظر BRUNSCHVIG, *La Berbérie*, op cit, II, p 352-416

إنّ قيام فقهاء وقضاة بعملية تدوين التراث المناقبي الشفهي - والذي لولاهم لضاع - ووضع كتب التراجم للصوفية، على طبقاتهم وفي بلدانهم، هو دليل آخر على مدى انشغال أفراد النخبة المثقفة من علماء وفقهاء وقضاة بالتصوّف وأهله . ما هي الدوافع من وراء هذا الاهتمام بالتصوّف وإضفاء مشروعية عليه ومحاولة إدخاله في حظيرة الإسلام السنّي وإسباغ القبول عليه ؟ هل يمكن دوماً تفسيرها على أنها محاولة للإلتفاف على التصوّف تعكس إرادة في احتوائه ، وتعكس وعياً لدى المتنورين من أهل القضاء والفتيا بأهمية الدور السياسي، والديني والاجتماعي لفئة الأولياء وبضرورة كسب ودّها وتأييدها وعدم معاداتها والعمل على تشجيع وتعزيز الجوانب السنيّة، والمعتدلة في هذا التصوّف والترويج على قاعدتها لنموذج ولائي وصوفي مقبول ، أم أنّه يمكن اعتبارها تعكس مفهوماً معيناً للإثيقية الإسلامية التي رأى هؤلاء الفقهاء باكراً أنها لا تستقيم إلا بتوفر عنصري الحقيقة والشرعية والتي رأوا في صنف الفقيه الصوفي خير تجسيد لها ؟

الفصل الثاني عشر

جدلية التعاون والتنافس

1 - الخطاب المنقبي والمجتمع المثالي

إن فكرة المجتمع المتوازن بجناحيه : الفقهاء والصلحاء ، هي من الأفكار الثابتة ليس في الأدب المناقبي فحسب بل أيضا في مصادرنا الأخرى من كتب التراجم والتاريخ بحيث يمكن اعتبارها بمثابة إلى حد بعيد لعقيدة النخبة المثقفة في تلك الفترة .

لقد جاء في فارسية ابن قنفذ في سياق حديثه عن الأمير أبي حفص ⁽³⁾ : « كانت أيامهم أيام هناء وأمن وعدل وكان يعظم الفقهاء والصلحاء ويبرّهم ويبادر إلى حوائجهم » ⁽⁴⁾. أما ابن الشماخ ، فوصف السلطان أبي يحيى أبي بكر (718-747 هـ) بأنه « كان (...) معتقدا في الفقهاء والصلحاء » ⁽⁵⁾. فكما أن نظاما مثاليا يسوس ويسير المجتمع قوامه التوازن بين فئتي الفقهاء والصلحاء وينخرم بغياب أحدهما ، فإن الإيمان لا يسلم إلا بالاعتقاد في كليهما وتعظيم شأنهما على حد سواء .

إن هذه الفكرة ليست بجديدة ولا هي خاصة بإفريقية في العهد الحفصي ؛ فقد أورد التادلي في تشوّفه وفي سياق ترجمته لأبي محمد عبد العزيز التونسي (ت 486 هـ) ، رواية تكمن طرافتها في مغزاها وفي قيمتها الرمزية أكثر منه في قيمتها التاريخية البحتة ، حيث « حدثوا عنده أن المصامدة أخذوا عنه الفقه ثم عادوا إلى بلادهم فسادوا في أقوامهم بما تعلّموه من الفقه وصاروا قضاة وشهودا وخطباء وغير ذلك من المراتب ، فذهب عبد العزيز في بعض سياحته إلى أقصى أرض المغرب (...) فوجد تلامذته قد نالوا الخطط والمراتب بما تعلّموه منه ،

(3) 683 - 694 هـ / 1284 - 1295 م حول دولته انظر تاريخ ، ص 50 - 53 ، و H.R. IDRIS

El 2 , III , 69-70

(4) الفارسية ، ص 148 .

(5) الأدلة (ط. الكعك) ، ص 103 .

فقطع تدريس الفقه وأمر تلامذته بالنظر في رعاية المحاسبي⁽⁶⁾ ونحوها من علوم التصوف إلى أن عثر على بعض تلامذته وقد وقعوا من جهل الفقه في الربا. فقال سبحانه الله كرهت تدريس الفقه خوفا من أن تنال به الدنيا، فضيعة معرفة الحلال والحرام! فعاد إلى تدريس الفقه⁽⁷⁾. إن فكرة الوحدة المتضامنة بين الشريعة والحقيقة وعلاقة الضرورة rapport de Nécessité التي تتحكم فيها، بحيث لا تستقيم إحداها إلا بالأخرى، ظهرت باكرا في الأدبيات الصوفية وليست رواية التادلي هنا سوى تذكير على النمط الرمزي بهذه الرؤية المثالية والمعيارية.

إن العلاقة التضامنية بين هذين المقومين والتي يسودها مبدأ الضرورة تندرج ضمن رؤية أشمل وجب البحث عن جذورها في العقلية الدينية أو في النمط الديني للتصور الكوني⁽⁸⁾، أي في مسألة التجديد الدوري للكون وما انبثق عنها من اعتقاد في الإصلاح الدوري والتطهير الدوري للأخلاق، على يد العلماء والأولياء. لقد جاء في نزهة مقديش: «جعل الله على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها من العلماء والأولياء»⁽⁹⁾.

إن تعدد الروايات والمشاهد بما تروجه كتب المناقب والتراجم التي تظهر خضوع الفقهاء للأولياء واعترافهم لهم بولايتهم وبما لديهم من

(6) هو أبو عبد الله الحارث المحاسبي (ت 243 هـ) صاحب كتاب الرعاية لحقوق الله والقيام بها. انظر حوله القشيري، رسالة، ص 12.

(7) التشوف، ص 93، انظر نفس الرواية تقريبا في أنس، ص 107.

(8) انظر بهذا الخصوص M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965, p 60 à 136

(9) نزهة II، ص 230 وهي فكرة استوحاها مقديش من أبي عبد الله المغربي (ت 299 هـ/

911م) انظر معالم II ص 286 هل يمكن إعتبارها من الهياكل الثابتة في التصور الإسلامي

للمجتمع المثالي وللكيفية التي يتم بواسطتها تجديده وإصلاحه ؟

«كاريزما»⁽¹⁰⁾ وما تتسم به من طابع إطلاقي وما احتوت عليه من مبالغات، قد لا يخرج هو الآخر عن دائرة الرؤية المثالية وأنماط إنتاجها الإطلاقية واللاتاريخية كما نتبينها من هذا القول للقشيري : «لم يكن عصر من الأعصار في مدة الإسلام إلا وفيه شيخ من شيوخ هذه الطائفة إياي طائفة الصوفية» من له علوم التوحيد وإمامة القوم إلا وأئمة ذلك الوقت من العلماء استسلموا لذلك الشيخ وتواضعوا له وتبركوا به،⁽¹¹⁾ إلا أنها قد تهدف أيضا إلى إضفاء مشروعية سنّية على هذا أو ذاك من رجال التصوّف ، من خلال شهادة أحد الفقهاء فيه، أو تقديره له.

أما هذه الروايات والمشاهد فنورد البعض منها بعجالة :

- مشهد أبي محمد عبد السلام البرجيني الخطيب إمام جامع الزيتونة يقول في أحد صوفية وقته : «الحاج أبو عمران»⁽¹²⁾ سيّدي في الدنيا والآخرة،⁽¹³⁾.

- مشهد «الفقيه أبي عبد الله بن أبي الحسين»⁽¹⁴⁾ حاجب السلطان لما رأى الشيخ أبا الحسن الشاذلي ترجّل عن بغلته وبادر إلى الشيخ وجعل يقبل يديه ويبكي ويسأله الدعاء،⁽¹⁵⁾.

(10) يقول ابن قنفذ (بتصرف) «الأولياء لهم صفات خارقة، أولها العلوم الإلهامية، وحواسهم (...) مخالفة لحواس غيرهم ، بما يجعلهم يرون الماورائيات أو الغيب وما في السماوات (أدس، ص 2) ويحدّد فيبر الكاريزما بأنها «الصفة الخارقة للعادة لشخص يتمتع بقوى أو صفات فوق طبيعية (...) أو أقله خارقة عن المألوف ، منزّهة عن عامة البشر، أو يُنظر إليه بوصفه مرسل من الله أو كمثال يُحتذى، وبالتالي يُنظر إليه كزعيم ("Führer") ، أنظر WEBER, *op cit*, p 249

(11) رسالة، ص 181.

(12) هو أبو عمران موسى الغفاري (ت 634 هـ) أنظر مناقبه (م) 18441 ، ص 47-54.

(13) ن . م . ، ص 53.

(14) حوله أنظر تاريخ ، ص 29-30 .

(15) درّة ، ص 30.

- مشهد أبي يحيى بكر الغوري الصفاقسي قاضي الجماعة بتونس زمن أبي محمد المرجاني (ت 1299/699)، وكيف «ازداد مرضاً على مرضه، عندما أخبر بوفاة صديقه المرجاني» في أوائل جمادى الأولى، فتوفي بدوره يوم رابع عشر جمادى الأولى سنة 99[6] (16).

- جاء في مناقب أبي عبد الله محمد المغربي (ت 689 هـ/ 1290 م) أن الفقيه ابن جماعة (17) كان يحضر مع غيره من الفقهاء مجلسه ؛ وأنّ الفقيه أبا يحيى الورزلي كان «يخدمه، ويلزمه» (18) ؛ وأنّ الفقيه أبا القاسم ابن القصار (19) كان ممن يزور المغربي ويؤدّه ويأتمر بأوامره (20).

- وينسب ابن ناجي إلى الفقيه أبي زكرياء يحيى ابن عتيق الهواري أبياتا قالها في الولي أبي عبد الله محمد بن سحنون الدكالي (ت 696 هـ) (21) :

لقد كان للإسلام كهفا وملجأ تكف به عنا البلياء وتُدفع
فيا فوز من صلى عليه وزاره فالفوز والغفران والخلد يطمع، (22)

بحيث تعكس هذه الأبيات إعترافا وُضع في فم أحد الفقهاء بدور الولي الديني والاجتماعي ، وإستحسانا لظاهرة زيارة قبور الأولياء

(16) يقول الزركشي «كتم اقرباؤه موت صديقه ولم يخبروه به وجعلوا يوصون من يعودوه بأن لا يخبره بموت صديقه» تاريخ ، ص 54.

(17) هو أبو بكر أبو يحيى ابن أبي القاسم الهواري التونسي (ت 772 هـ/ 1372 م).

(18) مناقب أبي عبد الله محمد المغربي (م) 18441 ، ص 15 أ.

(19) «الشيخ الصالح»، من جيران المغربي وأحبّائه، ن. م. ، ص 22 ب ، هل يعني ذلك أنه كان من فئة الفقهاء-الصوفية .

(20) ن. م. ، ص 15 ب.

(21) أنظر ترجمته في معالم IV ، ص 38-42 .

(22) معالم IV، ص 42.

والصلحاء ، ولنجاعة وفعالية تلك الزيارات وما يجنى منها من فوائد
ومنافع في الدنيا (الفوز) والآخرة (الغفران والخلد) .

- كما ينسب ابن ناجي إلى نفس هذا الفقيه أبياتا أخرى قالها رثاء
لأبي عبد الله محمد بن يخلف الرباوي (ت 699 هـ/1299 م) :

«.. هو القطب، هل في القطب شك ومرية فيتمه بالاقطار تحظى وتشفع» (23).

والملاحظ هنا استعمال كلمة «قطب» وهي من صميم المعجم الصوفي
وكاننا بالفقيه يمنح الولي درجة «القطبية» ويثبته ويقره فيها . كما يقر
بوظيفة الشفاعة عند الله التي هي من صميم المنظومة الفكرية لظاهرة
تعظيم الأولياء ، بحيث إن وضع هذا البيت في فم أحد الفقهاء من شأنه
إضفاء مشروعية وقبول ليس فقط لفكرة الهرم الصوفي ولأعلى درجاته
- القطب - لكن أيضا لإحدى الوظائف الأساسية المنسوبة إلى الأولياء :
الشفاعة عند الله.

- مشهد الفقيه أبي عبد الله محمد الرماح (ت 749 هـ/1348 م)
من كبار فقهاء القيروان ، أخذ إحراما من الشيخ العبيدلي (ت 748 هـ/
1347 م) «لاعتقاده فيه (..) وعمله مما يلي رأسه تبركا بأثره» (24) ،
ويذكر ابن ناجي أنه «لما كان الشيخ الرماح يعلم ما كان عليه العبيدلي
من الصلاح قال حتى تشاوروه بلفظ سيدي» (25).

(23) معالم IV ، ص 48-49.

(24) معالم IV ، ص 112.

(25) ن.م. 116.

- ويذكر الراشدي الصفات التي كان يغدقها والد الفقيه أبي عبد الله محمد بن عبد الكريم بن الكماد⁽²⁶⁾ على الولي سعيد الصفروي⁽²⁷⁾ الذي كان يعتقده : «سيدنا ومولانا وشيخنا وبركتنا الولي بحق والثابت القدم بصدق»⁽²⁸⁾.

- وفي نفس هذا الإطار تندرج الرواية التي تظهر الإمام ابن عرفة وهو الذي كانت له في حياته مواقف صارمة إزاء مظاهر تعظيم الأولياء وإزاء عدد من الطقوس الصوفية⁽²⁹⁾، مدينا إلى المغارة الشاذلية التي تنسب إليه زيارتها «من يوم السبت إلى يوم السبت (..) [بما] فتح الله عليه [بالعلم والعمل]»⁽³⁰⁾.

2 - أوجه الصراع وأشكاله

يا فقيه إن الله أطلعني على ما لم تطلع عليه⁽³¹⁾

يبدو أن الصورة المثالية للعلاقة بين الفقهاء والأولياء التي عملت كتب المناقب والتراجم على الترويج لها تخفي في الواقع صراعا خفيا لمعرفة من من الفئتين سترسخ للأخرى وتقر لها بالأفضلية . وهذا الصراع لا تنجح روايات مصادرها ، وما تحاول بثه من رؤى مثالية ، في إخفائه .

(26) صاحب الأشغال الإفريقية، إبتسام ، ص 213-214 ، انظر حوله تاريخ ، ص 148 .

(27) أو السفربولي من الأولياء الذين لقيهم الرصاع وحضر مجلسه وسمع تفسيره ، على طريق القوم ، له مناقب ألّفها تلامذته ذكرها الراشدي واطلع عليها من تأليف أبي العباس أحمد الزبير (إبتسام ، ص 319-328) ، ومن شيوخه ابن عباد الرندي والشيخ ابن أبي الوقاء بالشرق ، واستقر في بجاية بعد تونس ودفن بكدية قريبا من بلدة قسنطينة ، فهرست ، ص 194-196 .

(28) إبتسام ، ص 214 .

(29) انظر S. GHRAB, *Ibn 'Arafa, op cit, II p 661-687*

(30) في مناقب المغارة التي يجبل الزلاج ، (م) 18555 ، ص 25 ب .

(31) قول منسوب إلى أبي عبد الله محمد المغربي (ت 689 هـ) وموجه إلى أحد الفقهاء .

مناقب أبي محمد عبد الله المغربي ، (م) 18441 ، ص 18 ب .

بل تعكس علاقة التقابل - التمايل بين الرؤى المثالية ، والحوار الصامت بينها ، واقعا أقل مثالية بكثير هو الواقع التاريخي لصراع بين فئتين إجتماعيتين تسعى كل منهما إلى الهيمنة والإستئثار دون الأخرى بالمشروعية .

فالمشهد الذي أورده ابن قنفذ في أنسه في سياق حديثه عن أبي يعزى يلنور أحد أشياخ أبي مدين : «فكان الفقهاء يزورون أبا يعزى وإذا رأهم يلحس أقدامهم ويقول لهم «مرحبا بموالينا ! مرحبا بمصاييح الدنيا»⁽³²⁾ يقابله في الطرف الآخر هذا المشهد الذي يرويهِ الحميري ابن الصبّاغ في سياق كلامه عن أبي العباس المرسى (ت 684 هـ) عن «إرتماء الفقهاء عليه .يقبّلون يديه ورجليه»⁽³³⁾ على إثر رجوعهم عن إنكارهم عليه لكونه «يصلي على آذان الملائكة في السماء ، فبلغ ذلك فقهاء الوقت فأنكروه أشد إنكار».

وهكذا فإن هذه الصورة المثالية والمبنية تعكس في الواقع بحكم طابعها المتطرف بالذات والموظف تارة لصالح الفقهاء وطورا لصالح الأولياء صراعاً بين الفئتين ، قد يأخذ - كما في المثال المذكور أعلاه - شكل صراع حول مسألة البدع أو الإبتداع في الرياضات والعادات والعبادات. إلا أنّ الجانب الأهم فيه - وإن هو من النوع الخفي وغير المعلن والذي يتحتم على المؤرخ أن يبحث عنه بين الأسطر وفي خبايا وطيّات التاريخ المكتوب - يبدو بالذات التنافس على الهيمنة أو السيطرة . هل يمكن إعتباره صراع بين نمطين من السيطرة النمط «التقليدي» *traditionnel* والنمط الكاريزماتي حسب التعريف الذي أعطاه ماكس فيبر لكل منهما : «في حالة السيطرة «التقليدية» *traditionnelle*⁽³⁴⁾ يطاع شخص المسك

(32) أنس ، ص 23.

(33) أنظر مناقب أبي العزائم ماضي بن سلطان، (م) 18555 ، ص 89 ب.

(34) يطلق فيبر مصطلح «السيطرة التقليدية» على هيمنة تستند مشروعيتها إلى الطابع المقدس لفتاوى (dispositions) أو قواعد متوارثة بواسطة الزمن أنظر M. WEBER, *Economie et société*, op cit, p 232

بزمَام السلطة ، المعين من طرف [الدائرة التقليدية] (la tradition) والخاضع في صلاحياته لها ، بفضل الإحترام العائد إليه على «إمتداد العرف» ، أما في حال الهيمنة الكاريزماتية ، «يطاع الزعيم (Führer) لذاته ، أي بصفته زعيما ينعت بشكل كاريزماتي بفضل الثقة الشخصية في رسالته أو ما يوحي إليه أو في بطولته أو في قيمته المثالية ، وعلى إمتداد سريان الإعتقاد بكاريزما ذلك الزعيم»⁽³⁵⁾. تتبين وجود هذا الصراع والأوجه التي يتخذها من خلال الأمثلة الآتية :

أ - صراع على الصلاحيات.

قد يتخذ الصراع شكل إعتراض على الصوفية لإشتغالهم في شؤون الناس لا سيما في أمور الشرع وأحكامه مما ينافس مباشرة القضاة ودائرة نشاطهم وما يعتبرونه من الصلاحيات الخاصة بهم دون غيرهم من الفئات الإجتماعية. أي نحن هنا أمام تنافس على مستوى الوظيفة الإجتماعية المترتبة على كل فئة حسب التنظيم الإجتماعي الذي كان سائدا في المجتمع الحفصي . سوف تعرف إفريقية خلال المئة الثامنة هـ ومع انتعاش فئة الفقهاء-الصوفية ، ظاهرة تشدد هؤلاء في بعض الأحكام الفقهية أكثر من الفقهاء أنفسهم وكأننا بهم يزايدون عليهم في مجال إختصاصهم . هل كان ذلك بدافع إظهار أهلية في هذا المجال وكفاءة تجاه الفقهاء والقضاة الذين كانوا كما سنرى حريصين جدا على صلاحياتهم أم بدافع إثبات واكتساب مشروعية مالكية - سنية كانوا في حاجة إليها إزاء جماعة الفقهاء والقضاة الذين يعتبرون أنفسهم ورثة وحملة هذه المشروعية دون غيرهم ؟ الفرضيتان جائزتان.

- لقد أورد الخبريني في سياق ترجمته لأبي علي حسن المسيلي الملقب «بأبي حامد الصغير» وهو من فئة الفقهاء-الصوفية ، أنه لما «احتاج إليه الناس في أمور دينهم فمالوا إليه وعولوا عليه وكان والي بالبلد بعد

(35) ن.م. ص 222.

سادات بني عبد المؤمن ، فتحدث معه القاضي ابن الخطيب في أن يوجه إلى الفقيه أبي علي من يحدثه في أن يشتغل في شأنه ويقتصر على خاص أمره ، : ويواصل الغبريني فدأصاب السيد وجع كاد يقضي عليه ، نتيجة لنزوله عند رغبة القاضي ، فما كان منه إلا أن اعتذر لأبي علي المسيلي⁽³⁶⁾ . إن الصيغة التي ورد بها إحتجاج القاضي على المسيلي هي التي تجعلنا أميل إلى اعتبار هذا الخلاف يتجاوز حدود الخلاف الشخصي لما هو خلاف حول الصلاحيات كما أشرنا أعلاه وحول دائرة نشاط ونفوذ كل من الرجلين ، ومن خلالهما كل من الفئتين .

- كما أورد ابن ناجي في سياق روايته للنزاع الذي قام بين أهل القيروان وأبي عمران موسى المناري من فئة الفقهاء - الصوفية ، حول أحد «السائحين» الذي تشبث به العامة بوصفه فقيرا ووليا ، في حين كان أمر المناري بإخراجه من البلد ، هذه العبارة البليغة : «لا يحب الفقهاء أن يكون واحد معهم»⁽³⁷⁾ ، بوصفها الفكرة التي كانت رائجة عند العامة ، وكأننا بالفعل بالولاية ستتحويل إلى المنافس الأكبر لسلطة أهل الفقه والفتيا ولتأثيرهم بين الناس .

- ذكر البرزلي في نوازل أطوار الجدل الذي قام بين «الشيخ الصالح أبي الحسن علي المنتصر (ت 742 هـ/1341م)⁽³⁸⁾ والفقيه ابن عبد السلام⁽³⁹⁾ حول إحدى المسائل الفقهية ، فكتب أبو الحسن علي إلى الفقيه : «يا محمد ليت أمك لم تلدك وليتها إن ولدتك لم تتعلم وليتك إن تعلمت لم تتكلم» ، ويضيف البرزلي «..» وسمعت من شيخنا

(36) عنوان ، ص 68 .

(37) معالم IV ، ص 138 .

(38) أنظر حوله الزركشي ، تاريخ ، ص 76-77 ، البلوي ، تاج I ، ص 167 ، التنبكتي ،

نيل ، ص 204 (يجعل وفاته سنة 743 هـ) ، ابن عرفة ، المختصر IV (م) 6224 ، ص

148 ب حيث يذكر فتواه بمنع إمامة اللاعب بالحمام .

(39) سبق التعريف به .

أبي الحسن محمد البطرني (ت 793 هـ/1390 م) ⁽⁴⁰⁾ أو عنه أن الشيخ
 ابن عبد السلام خرج من هذا الكلام فقال : «وما للمرابطين والدخول في
 هذا؟» ⁽⁴¹⁾؛ إذا في تصور الفقيه ابن عبد السلام ، لا مجال للخلط بين
 الفئتين ولا مجال خاصة أن تقوم إحداهما بدور الأخرى أو تتطفل عليه .
 وإن هذه النقطة بالذات ، نقطة إلزام كل صنف الدائرة والوظيفة
 الخاصة به ، نرى البرزلي يؤكد عليها ، وهو إلى جانب الأبي من أشهر
 تلامذة ابن عرفة ، في مسألة الزي والتي نستنتج أنها كانت هي
 الأخرى وجهها من أوجه هذا التنافس وهذا الصراع الخفي بين الفئتين .
 قال البرزلي : «وسألت شيخنا الفقيه المحدث الصالح أبا الحسن محمد
 البطرني عن صفة ما كان يلبس سيدي أبو الحسن المنتصر فقال يلبس
 مثل عمائم الفقهاء اليوم» ⁽⁴²⁾ . أما البرزلي فيرى هو «أن زي الفقهاء إذا
 صار لهم شعارا ينبغي أن يلتزموه ليُسمع منهم (...) وكذا (...) [عن] زي
 المرابطين حتى ولو كان غالفا لزي لباس الصلاة ينبغي لهم إلزامه كما
 تقدم له فيلتزم كل صنف ما عُرف به» ⁽⁴³⁾ .

- الصوفية المفتين أو الصوفية - الفقهاء ومنافسة اهل الفقه في ميدانهم

ذكر الغبريني في سياق ترجمته لأبي الحسن علي بن أحمد الحرالي
 (ت 638 هـ/1240 م) الذي كان على توحيه تيار التصوف الفلسفي من

(40) هو أبو الحسن محمد بن أبي العباس أحمد البطرني ، الفقيه الراوية المحدث المقرئ ،
 أورد التنبكتي اسمه «البطروني الأنصاري التونسي محدثها» ، نيل ، ص 273 ذكره
 ابن قنفذ في كتاب الوفيات (ص 378) وجعل وفاته «ببلده مدينة تونس سنة 793
 هـ/1390 م وذكره من ضمن مشيخته ، نيل . وهو أيضا من شيوخ البرزلي وأبي الطيب
 ابن علوان (أحد شيوخ ابن عرفة أنظر حوله نيل ، ص 276 ، الذي ذكر رواية
 البطرني لجميع أحزاب أبي الحسن الشاذلي عن خادمه أبي العزائم ماضي ابن سلطان (ت
 718 هـ) (نيل ، ص 273) أما صاحب الحلل فإنه يجعل وفاته سنة 773 هـ ، أنظر حلل
 I ، ص .

(41) البرزلي ، نوازل IV ، ص 300 ب و 301 أ

(42) نوازل I ، ص 87 ب .

(43) ن . م .

المتضلعين أيضا في الفقه ، أنه ، كان إذا أقرأ التهذيب ⁽⁴⁴⁾ يبين في كثير من مواضعه أنه مخالف لأصل المدونة ⁽⁴⁵⁾ ومغاير لها ويأمر بالأصل فيقاس فيبين المخالفة بينهما ، وبين ما وقع لمالك وأصحابه في الكتب التي وقع فيها النقل حتى يقرهم في طريقهم ، ⁽⁴⁶⁾.

وفي نفس السياق روي عن أبي محمد المرجاني (ت 699 هـ/ 1299 م) أنه منع أبا عبد الله محمد بن سلطان (ت 701 هـ) من أصحاب الشاذلي من السفر معه إلى الحج لكونه لا يملك سوى خمسين دينارا وقال له : : ما يحل لك أن تُسافر إلى الحج حتى يكون معك ما يوصلك إلى مكة ويردك إلى وطنك على المشهور من مذهب مالك ، ⁽⁴⁷⁾.

ولقد سبق وذكرنا فتوى العبيدلي (ت 748 هـ/ 1347 م) المتشدة والتي تميز بها عن أقرانه شيوخ القيروان وفقهائها في مسألة الزكاة والهدية ⁽⁴⁸⁾. قد ذكر ابن ناجي أيضا أنه كانت له فتاوى متشدة في مسألة الطهارة -هل الحرقوس لمعة؟- وفي مسألة جواز أن يصلي الوتر جالسا ⁽⁴⁹⁾. كما ذكر الزركشي خبر إعتراض الولي أبي علي القروي على قاضي الجماعة أبي إسحاق بن عبد الرفيح (ت 733 هـ/ 1332 م) وإنكاره عليه ، جمعه بجامع الزيتونة وكان بعض سقفه قد سقط فرأى أنه نقض شرط السقف فأمر القاضي بثقافه ، ⁽⁵⁰⁾. أما أبو العباس ابن

(44) للإمام البراذعي صاحب كتاب التهذيب في اختصار المدونة انظر حوله معالم III ، ص 146-150 .

(45) للإمام سحنون هو سحنون بن سعيد بن حبيب بن عبد السلام بن عبد القدوس التنوخي (ت 240 هـ) أنظر ترجمته في معالم II ، ص 77-101 وحلل ج I ، ص 271-273 .

(46) عنوان ، ص 147 .

(47) درة ، ص 198 .

(48) معالم IV ، ص 133-134 .

(49) ن . م . ، ص 135-136 .

(50) تاريخ ، ص 62 .

عجلان الذي ذكره ابن عرفة في مختصره ، الشيخ الفقيه الصالح ، وذكر فتواه حول الأرض ، المسماة بالجزا ، ⁽⁵¹⁾ فإنه عُرِفَ أيضا بمعارضته لتحمير القرآن حيث يروي الأبّي أنه ، رأى رجلا يضبط المصحف بأحمر فأنكر عليه وضربه ضربة في وجهه بخوصه ثم لقيه بعد ذلك فجعل يطلب منه العفو وندم على ما فعله له ورأى أنه لا يستحق (..) تلك العقوبة. ⁽⁵²⁾

ب - صراع بين إثيقيتين

إنّ هذا الصراع أيضا صراع بين إثيقيتين ⁽⁵³⁾ كما يوحي بذلك هذا القول المنسوب إلى أبي الحسن الشاذلي : « هذا عبد يطلب الفقه عن الله في الفطنة ويعترف إليه بالكياسة ولم يعلم أنّ ذلك ضرب من الرئاسة (..) ولو فقهوا لعلموا بما يعلم الله منهم . فالكلب أفقه منهم لأنه نهض لمراد سيّده لا لمراده » ، ⁽⁵⁴⁾

وأورد البرزلي تنميط أبي عبد الله الظريف (ت 787 هـ / 1385 م) ⁽⁵⁵⁾ ، للعلماء ، : « العلماء ثلاثة ، عالمون بالله وبأمر الله هؤلاء هم الأولياء لأنهم حازوا معرفة الظاهر والعمل بما علموا فساسوا أنفسهم (..) والثاني العلماء بأمر الله فقط قال هؤلاء مثلكم يا فقهاء الزمان والثالث علماء بالله لا بأمر الله قال هؤلاء المتصوفة » ⁽⁵⁶⁾ ، من الواضح هنا أنّ الظريف يحشر نفسه في خانة الأولياء .

(51) المختصر II ، (م) 10845 ، ص 232 أ .

(52) الأبّي ، تفسير ، (م) 10110 ، 1 ب .

(53) ينسب ابن قنفذ إلى بعضهم السؤال عن والدته وهي ابنة الصوفي القسنطيني يوسف بن يعقوب الملاي (ت 764 هـ) ، ما زالت فقيرة أم رجعت فقيهة ؟ . أنس ، ص 50 .

(54) درّة ، ص 165 .

(55) حوله أنظر تاريخ ، ص 112 وحلل III ، (م) 5261 ، ص 81 ب-83 ب ، ووصيته نشرها ع . الكعك في ذيل الأدلة ، ص 206-208 .

(56) نوازل IV ، (م) 4851 ، ص 352 ب .

ج - صراع بين مشروعيتين

إنه أيضا صراع بين المشروعية الفقهية والمشروعية الصوفية ؛ مشروعية الشريعة ومشروعية الحقيقة.

يورد ابن ناجي شهادة ينسبها إلى أحد الفقهاء ، أبو زيد الأجمي ، في الولي أبي علي سالم القديدي (ت 699 هـ) : «أشهد أنك ولي الله ، وأن لك باطنا ، وأنّ الله أعطاك التصرف في الغيب»⁽⁵⁷⁾. إن هذه «الشهادة» لا تخلو من طرافة نظرا لكونها تجمع في شهادة واحدة - تتلى على نمط الشهادة الفريضية «أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله» - العناصر الثلاثة التي شكّلت تاريخيا نقاط الخلاف الأساسية والجوهرية بين أهل الفقه وأهل التصوّف :

1 - مكانة الولي في المنظومة الدينية والمحتوى الذي يجدر إعطاؤه لمصطلح الولاية وموقعه من النبوة ونحن نعلم كم أن مسألة تفضيل الولي على النبي أثارت من جدل بين الفئتين منذ المئة الثانية هـ/ 8 م⁽⁵⁸⁾.

2 - مسألة الباطن في علاقته بالظاهر، ومسألة المعرفة مقارنة بالعلم وهي أيضا من المسائل التي لم يقع هضمها بسهولة في مجتمع كان يقوم أساسا على النمط الإكتسابي للعلوم بالتواتر وبالسند المتصل إلى هذا النسب أو ذاك الراوي أو ذلك المحدث ، وحيث أنّ الصوفية أنفسهم لجؤوا إلى استعمال نفس نمط الإكتساب فيما بعد والمتمثل في سلسلات سند الذكر ولبس الخرقة وأخذ الطريقة ؛ ويعكس تعبیر «فقهاء الباطن» -وهم الصوفية - خلافا لـ«فقهاء الظاهر» - الفقهاء - الصراع حول هذه

(57) ن.م. ، ص 62.

(58) انظر MASSIGNON, *Essai sur les origines*, op cit, p 213 et suiv. والونشريسي المعيار ج XI ، ص 248-252 ومسألة معجزة الانبياء وكرامة الأولياء .

المسألة التي لم تُحسم إلا بعد أن مُنحت صفة الفقه⁽⁵⁹⁾ للمعرفة ووقع بخصوصها نوع من الإحتواء . هذا وبقي الصوفية يعتبرون «المعرفة» على أنها في مرتبة أرفع من «العلم» وهو ما يحيلنا إلى القول المذكور أعلاه والمنسوب إلى أبي عبد الله المغربي موجّها إلى أحد الفقهاء : «يا فقيه إن الله أطلعني على ما لم تطلع عليه» ، وبالتالي تكون مرتبة أهل المعرفة والمكاشفات أرفع من منزلة أهل العلم والفقهاء .

3 - أخيرا هناك مسألة التصرف أي مسألة الكرامات وإمكانها⁽⁶⁰⁾ . رغم أنّ هذه المسألة بدا ظاهريا أنها حُسمت على مستوى المنظومة الإسلامية ككل لفائدة الصوفية ولجهة الإقرار لهم بالكرامات⁽⁶¹⁾ ، نرى كتب التراجم والمؤلفات الخاصة بالتصوّف تستهل بشكل شبه تقليدي خطابها بمقدمة حول إمكان الكرامات ونقد لمنكريها⁽⁶²⁾ على حدّ سواء بالشرق والمغرب .

لقد شكّلت بعض ممارسات أهل التصوّف ، التي اعتبرت ضرباً من ضروب الإبتداع ، محلّ إنكار شديد من طرف جماعة الفقهاء والقضاة كما في المثال المذكور أعلاه حول أبي العباس المرسى . في هذا الإطار أيضا يندرج «توبيخ» قاضي الجماعة أبي عبد الله محمد ابن عبد السلام الهواري التونسي ، للصوفي أبي هادي مصباح (ت 748 هـ / 1347م)

(59) أنظر ابن خلدون شفاء ، ص 10-11 فقه الشريعة نوعان : فقه الظاهر وفقه الباطن .

(60) قام جدل بإفريقية في المئة الرابعة هـ / 10م حول هذه المسألة بين الفقيهين ابن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ) والقاسمي (ت 404هـ) من ناحية والصوفي والولي أبو القاسم عبد الرحمن البكري الصقلي من ناحية أخرى، وقع فيه تحكيم بغداد، أنظر معالم III، ص 146 . حول هذه المسألة أنظر عمر بن حمادي، «كرامات الأولياء : النقاش الحادّ الذي أثارته بالقيروان وقرطبة في أواخر القرن 4 هـ / 10 م» ، دراسات أندلسية، العدد 4، جوان 1990، ص 35 - 60 .

(61) أنظر كلا من الموقف الأشعري وتمييزه بين الكرامة للولي والمعجزة للنبي وموقف المعتزلة المنكر للكرامات في L. GARDET, "Karâma", Et 2, IV, p 639-641 .

(62) أنظر التشوّف ، ص 45-77 لا سيما ص 74 وأنس ، ص 3 وما تلاها . حتى الغبريني وإن هو لم يخصص مقدّمة للحديث عن هذه المسألة ، فإنّه يدافع عن الكرامات وينتقد منكريها ، عنوان ، ص 81 . وحتى في المتأخر من هذه المصنّفات، فلقد تواصل هذا التقليد، أنظر المناوي، الكواكب الدرية ، ص 7 وما تلاها حول إمكان الكرامات .

«لنزوله بجامع الزيتونة [ورقصه] بتلامذته في صحن الجامع،⁽⁶³⁾ وكما في الرواية التي أوردها صاحب مناقب أبي سعيد الباجي أنه عندما ورد عليه حال غيبته، وغشي عليه ربّما في مجلس من مجالس الذكر أو السماع، وجد عندما أفاق رجالا من الفقهاء (..) فعاتبوني كثيرا وأنكروا ما رأوا فيّ من حالي فخرجت منفورا،⁽⁶⁴⁾».

هذا وقد شكّل السماع أحد أهم أوجه الصراع بين فئتي أهل الفقه وأهل التصوّف، فرغم الطابع المعتدل للجلسات التي كان ينظّمها أبو عمران موسى المناري (ت 748 هـ/1347م) بزاويته بالقيروان و«[تسليم] أهل عصره ذلك،⁽⁶⁵⁾، لم يكن بمأمن عن الإنكار من طرف الفقيه أبي عبد الله محمد القلال، الذي كان ينكر [السماع] عليه ويقول أنه بدعة ولو على الصفة المذكورة،⁽⁶⁶⁾».

هل أن اقتران السماع بتونس بظواهر تشكّل نقاط اعتراض من طرف الفقهاء - كاستعمال آلات الطرب والمغنين⁽⁶⁷⁾ أو إتخذت شكل الاستفزاز وخرق العادات - كالرقص في صحن جامع الزيتونة - هو الذي يفسّر بقاء هذه الممارسة لاسيّما خلال المئة الثامنة هـ/14م وهو عصر انتعاش الفقه المالكي على يد الامام ابن عرفة، موضع شبهة في الغالب ويلاحق اتباعها في حين أن الطابع المعتدل الذي افترنت به بالقيروان جعلها أكثر حظوة عند أهل الفقه والعلماء؟

(63) أنس، ص 49.

(64) مناقب أبي سعيد الباجي (م) 17945، ص 5 ب، حول مواقف فقهاء المغرب وإفريقية والأندلس من مسألة السماع والاجتماع للرقص والإنشاد، انظر المهيار، ج XI، ص 105-107.

(65) معالم IV، ص 139.

(66) معالم IV، ص 146.

(67) ينسب إلى الإمام مالك قوله «إذا اشترى أحدهم [جارية فوجدها مغنيّة فله أن يردها بهذا العيب، عوارف، ص 188 انظر أيضا تلميس إبليس، ص 328، (..) سألت مالك ابن أنس عما يترخص فيه أهل المدينة من الغناء فقال: إنما يفعلُه الفسّاق..».

وبالفعل إنّ السماع العمومي⁽⁶⁸⁾ المقترن بالشطح كان يعرّض صاحبه بافريقية خلال المئة التاسعة هـ/15م للثقاف ، لأسباب سياسية وأخلاقية متصلة على حد سواء بالاخلاق العامة وبالنظام العام حيث ذكر الراشدي ان أحد احفاد أبي يوسف الدهماني وقع ثقافه من طرف قاضي الجماعة بتونس بدعوى أنّه «يسمع ويشطح في السماع ويجتمع عنده لذلك من الخلق ما يُخشى معهم الفتنة والمنكر»⁽⁶⁹⁾.

وجه آخر من أوجه الصراع بين المشروعيتين ، ممارسات تعظيم الأولياء ومواقف الفقهاء منها والتي ذكرناها في فصل سابق مثل هذه الرواية التي تظهر أحد الفقهاء ينكر في سريرة نفسه على أبي سعيد الباجي تقبيل الناس ليده قصد التبرّك به⁽⁷⁰⁾.

د - صراع بين مرجعتين معيارتين

إن هذا الصراع قد يأخذ أيضا شكل صراع بين قوتين قوة محافظة على العادات والتقاليد التي درج عليها المجتمع وضامنة لها وساهرة على صيانتها من أي خرق أو تخريب ، وهي التي يمثّلها في النمط «الصافي» الفقهاء، وقوة تخرق العادات وتخرّب الظواهر - ألا تطلق المصادر على الصوفية والأولياء صفة «أهل تخريب الظواهر»⁽⁷¹⁾ ؟ - وهو بالذات ما شكل محور «قضية» ابن عروس⁽⁷²⁾ . وخصص الراشدي جزءا هاما من إبتسام الغروس يلتمس الخارج لهذا التخريب ، وكانت السيدة المنوبية

(68) بالعمومي نقصد المفتوح الى الناس من اراد المشاركة فيه وليس خاصا بعدد ضئيل من اصحاب الولي أو فقرائه (على نمط سماع المناري).

(69) إبتسام ، ص 454.

(70) مناقب أبي سعيد الباجي (م) 18419 ، ص 47 أ.

(71) انظر مناقب عائشة المنوبية ، ص 30. حول مسألة اختلاط الرجال بالنساء وموقف الفقهاء المالكيين منها انظر معيار XI ، ص 228 .

(72) انظر إبتسام ، ص 236 و 275.

قبله بقرنين أتهمت هي الأخرى بالتخريب (73).

هـ - صراع «عقائدي»

كما يأخذ الصراع شكلَ صراع بين الدائرة السنية ومن تعتبره غير سنياً أو خارجاً عنها حيث يُقذف الصوفي بشتى النعوت من التشيع والزندقة واتباع هذا أو ذاك من المذاهب التي أدينت من طرف المرجعية السنية (74). فاتهم الحرالي (ت 638 هـ) بأنه «كافر» (75)؛ كما اتهم علي الكراي «بالزندقة» بشهادة ثمانين رجلاً (76).

في هذا الإطار تندرج «محنة» الولين أبي الربيع سليمان البربري (ت 766 هـ/1364 م) وأبي حفص عمر الكناني اللذين اتهما بأنهما زكراويا المذهب (77)، «خارجان عن مذهب أهل السنة» (78).

(73) يقول فيبر إن الهيمنة «التقليدية» مرتبطة بالقياس مع الماضي ومع ما أرساه من قواعد أما الهيمنة الكاريزماتية فهي تقلب (bouleverse) الماضي في ميدانها الخاص ، وهي من هذا المنطلق (..) ثورية أنظر WEBER, *op cit*, p 251.

(74) وابن خلدون نفسه لم يشذ عن هذه القاعدة في ربطه بين بعض التيارات الصوفية والشيعة الإمامية ، أنظر المقدمة ، ص 593 (نتعرض أدناه إلى موقفه من التصوف).

(75) عنوان ، ص 148 ، أنظر ترجمته ، ص 145-157 .

(76) نزهة II، ص 332.

(77) نسبة إلى أبي زكرياء يحيى ابن أبي عمرو الحاحي مؤسس طائفة الحاحيين من طوائف المغرب الأقصى «كذب أكثر الناس خصوصاً العلماء إنفراده بالأحوال في طريقته وتغالي الجهلة من تلامذته في تعظيمه وتحقيقه وشدة إقتدائهم بجزئياته (..) وقوة انقباضهم عن خرج عنه في تغريبه وتشريقه (..) وهذا هو موجب ضلال جهلتهم ، وهو السبب فيما صدر عن العلماء في مشيختهم» أنس ، ص 65. حول الزاوية الزكراوية أنظر H. FERHAT et H. TRIKI, "Hagiographie et Religion au Maroc Médiéval", dans *Hesperis Tamuda*, vol 24, 1986, p 40.

(78) معالم IV، ص 159.

إنّ مسألة الصراع الخفي من أجل الهيمنة بين النموذجين الولائي والفقهي ، والدور الفعلي لكل من الفئتين في المجتمع الحفصي ، وإن هي لا تحسم بالشكل الكاريكاتوري والمفرط الذي تظهره كتب المناقب والتراجم ، لصالح الأولياء ، فإنّها تمخضت لا سيما ابتداء من المئة الثامنة هـ/ 14 م عن تفاقم دور الأولياء في الحياة الإجتماعية على حساب المرجعية الأخرى - الفقهية - واكتساحهم ليس فقط الدائرة الدينية بل الدائرة السياسية والثقافية ، كما أشرنا في فصل سابق ⁽⁷⁹⁾ ، وعن بروز نفوذ حقيقي للأولياء ينافس ويتجاوز نفوذ الفقهاء الذي يبدو في تراجع ⁽⁸⁰⁾.

فبين أواسط المئة السابعة هـ/ 13 م التي تفلح فيها معارضة الفقهاء لأبي الحسن الشاذلي ⁽⁸¹⁾ في إخراج هذا الأخير من إفريقية ، وأواسط المئة التاسعة هـ/ 15 م حيث عبثا حاول أبو عبد الله محمد ابن عقاب ⁽⁸²⁾

(79) أنظر الفصل VII .

(80) أنظر انحياز ابن تافراجين الحاجب الشهير (744-766 هـ/ 1343-1364 م) للولين أبي الربيع سليمان البربري (ت 766 هـ/ 1364 م) وأبي حفص عمر الكناني (معالم IV ، ص 161) ووقوف أمير بجاية إلى جانب الصوفي والفقهي أبي عبد الله محمد بن علي القصري في محنته مع قضاة المدينة (عنوان ، ص 170).

(81) بالفعل لا نعتقد أن معارضة ابن البراء وحدها كافية أو مسؤولة عن خروج أبي الحسن من إفريقية ، كما أن ابن البراء لم يكن آنذاك كما سبق وأشرنا قاض للجماعة وبالتالي ليس له النفوذ الذي تمنحه له مناقب أبي الحسن، لكن مهما يكن من أمر لا بد وأن هنالك جانب من الحقيقة في رواية المناقب ، وبالتالي من الجائز أن يكون أبو الحسن واجه معارضة أكبر من طرف أهل الفقه والفتيا إزاء التفاف الناس والتلاميذ حوله ، بالنسبة للرواية حول ابن البراء وأبي الحسن، أنظر درة ، ص 29.

(82) هو أبو عبد الله محمد الخزامي (أو الجذامي) المشتهر بابن عقاب فقيه وخطيب ومدرس ولّي قضاء الجماعة سنة 847 هـ ، (أنظر تاريخ ، ص 141) خلافة لأبي علي عمر القلجاني (أو القلشاني) كما ولّي الفتيا بجامع الزيتونة ، و الخطابة بجامع القصبة (ت 851 هـ/ 1447 م) ودفن بجبل المرسي بجبانة أبي سعيد الباجي ، أنظر حوله تاريخ ، ص 135- 140 (حول ظروف اعتقاله وإطلاقه من طرف السلطان عثمان) و 141 و 142 وأنظر ترجمته في حلال ج I ، ص 673- 675 وذكر وفاته ، ص 606-607.

إلقاء القبض على ابن عروس ، لتحكم فيه الشريعة،⁽⁸³⁾ ، يتضح مدى ما أصبح الولي يحظى به من نفوذ لدى السلطة بالتوازي مع تآكل نفوذ الفقهاء ، تماماً كما أن شهادة ثمانين رجلاً في علي الكرّاي من أولياء المئة التاسعة هـ/15 م المعاصرين لابن عروس على أنه «زنديق»⁽⁸⁴⁾ لم تنجح هي الأخرى ولم نقف لها على نتيجة تذكر.

هذا وتبدو الروايات المقتبسة من الحياة اليومية التي تظهر الولي والفقهاء في علاقة تعاون - تنافس ، تتمخض عن بروز نفوذ الولي على حساب نفوذ الفقهاء واعتراف هذا الأخير بذلك النفوذ ، تحمل ربما دلالات أكبر. بل إن بعض الروايات توحى بالطابع المبكر - أواخر الفترة الموحدية - لعملية تنازل القضاة والفقهاء عن بعض من صلاحياتهم لفائدة الأولياء والإعتراف لهم بالأفضلية؛ فلقد أورد الوزير السراج - وهو من المتأخرين - نقلاً عن الهواري⁽⁸⁵⁾ ، تعاون أبي محمد عبد السلام البرجيني⁽⁸⁶⁾ عندما ولي القضاء زمن السيد أبي العلاء⁽⁸⁷⁾ مع

(83) إبتسام ، ص 277 وكان على ما يبدو القاضي القسنطيني حاول أيضاً قبل ذلك ن.م. ، 275 .

(84) نزهة II ، ص 332 والتي على الرغم من الطابع الخوارقي المسيطر عليها (بتدخل خارق استبدلت كلمة «زنديق» بكلمة «صديق») المرجح أنها تحتوي على جانب من الحقيقة (جانب الاعتراض).

(85) هو أبو الحسن علي ابن أبي القاسم ، الفقيه الذي تنسب إليه عديد كتب المناقب لا سيما مناقب أبي سعيد الباجي.

(86) من أئمة جامع الزيتونة وخطبائه (ت 662هـ/1263م) أنظر ابن قنفذ كتاب الوفيات ، ص 126 .

(87) بعد وفاة أبي محمد عبد الواحد سنة 618هـ وصل كتاب صاحب مراكش المنتصر بتولية السيد أبي العلاء بن أبي يعقوب بن عبد المؤمن ، واستتابه الشيخ أبي إسحاق بن إسماعيل بن الشيخ أبي حفص إلى أن يقدم أبو العلاء (..) ثم وصل السيد أبو العلاء المذكور في شهر ذي القعدة عام 618هـ ولم تطل مدته بتونس فكانت وفاته بها في شعبان من عام 620هـ ، الفارسية ، ص 106 .

الولي أبي حفص عمر الجاسوس (ت 1240/638) ⁽⁸⁸⁾ وكيف صرف القاضي إلى الولي خصمين يتحاكما بين يديه ⁽⁸⁹⁾.

وفي رواية لابن ناجي ، يقع التوجه معا إلى كل من الولي أبي علي سالم القديدي (ت 699هـ/1299 م) والفقيه أبي زيد عبد الرحمان الأجمي حل مشكلة الفتنة بين عروة وملول من عمل المهديّة ⁽⁹⁰⁾ (مّا يظهر مدى منافسة الولي للفقيه في حقل كان إلى زمن ليس ببعيد يستأثر به دون غيره وسوف يعود إلى الولي وحده «بفضل الله» و«نية» و«خواطر» المؤمنين ، حل المشكلة ويعترف له بذلك الفقيه : «فسبحان من وهبك هذا السر» .

أمّا عندما تظهر الرواية لجوء الفقيه مباشرة إلى الولي حل مشكلة وقعت له في علاقته بأصحابه وقاعدته الإجتماعية أو في علاقته بالسلطة السياسية ، فهذا أيضا بما يحمل دلالات لا بد من الوقوف عندها : حيث روى ابن ناجي أنّهم «رحّلوا الفقيه أبا زيد عبد الرحمان من الأجم إلى القيروان لأنّه تغير مع أهل البلد» ⁽⁹¹⁾، فيتوسط الولي أبو علي سالم القديدي لكي «يقع الصفح في هذه القضية التي جرت بين الفقيه أبي زيد وأصحابه» ⁽⁹²⁾.

(88) من أصحاب أبي علي النفطي وتلامذته ، لقي أبا يوسف الدهماني والشيخ البكري تلميذ أبي الفضل البكري والشيخ أبا زكرياء ابن هنافس (من خدم ولازم الدهماني ، أنظر حوله معالم III ، ص 218-221) وتلك الطبقة، (حلل III (م) 5261 ، ص 89 ب) ويضيف الوزير السراج ، خرج على يديه جماعة من المشايخ كثيرة (..) وكانت له دراسة حادة ومعرفة بأداب الطريق وأحكام التربية، ن.م. فقد حدد موقعه على النحو التالي «من ناحية القبلة مرتفعا قليلا ، بمقبرة الزلاج ، أنظر حوله مناقب أبي سعيد البساجي (م) 18419 ، ص 41 ب والوزير السراج حلل III الم.الم. الذي أفرد له ترجمة .

(89) حلل III (م) 5261 ص 89 ب.

(90) إتهام أهل ملول لأهل عروة بسرقة حوائج وحلي، معالم IV ، ص 63.

(91) ن.م. ، ص 79.

(92) ن.م. ، ص 80.

كما جاء في معالم الإيمان أنه ، إذا غلب الشيخ الرماح [الفقيه] وكثر ظلم القائد الذي يكون ، يخرج العبيد لي بفقرائه ،⁽⁹³⁾ والخروج هنا المقصود به خروج الولي إلى مقابر القيروان يدعو على السلطان وأعوان المخزن⁽⁹⁴⁾ . مرة أخرى نلاحظ أن ما يبدو ظاهريا تعاون بين الفقيه والولي هو في الواقع من باب إظهار نفوذ الولي الصاعد في وضع تنافسي مع نفوذ الفقيه المتراجع والتدخل المؤثر والفعال لنفوذ الولي في الحالة التي يعجز فيها نفوذ الفقيه .

ويروي ابن ناجي أنه لما وقعت (ما بين 750 و766هـ) للشيببي⁽⁹⁵⁾ ، فقيه القيروان الشهير ، مشكلة مع السلطان أبي إسحاق إبراهيم الذي أمر بخروجه من القيروان⁽⁹⁶⁾ ، «قصد (..) لزاوية الشيخ أبي علي حسن الزبيدي المعروفة بدار أبناء عبد الله وعرفوا أبا علي بالواقع . وكان هو بتونس له مقام فطلع للسلطان»⁽⁹⁷⁾ .

ويروي البرزلي كيف «شكى أهل القيروان قاضيهم فرفعوا شكيتهم لسيدي الشيخ الصالح أبي الحسن علي بن المنتصر [ت742هـ] فكتب للخليفة بما هذا نصه : «(..) وبعد فإن جماعة القرويين الموصلين اليكم وجوه البلد وشهودها وهم قد تأذوا بولاية بNDAR ويذكرون أمورا شنيعة لا تليق بأهل الديانة وقد امتنع بعضهم من رفع الشهادة عنده لانه عنده ممن لا يجوز الرفع اليه (..) وهم يطلبون من عدلكم الراحة من ولايته

(93) معالم IV ، ص 125 .

(94) ونحن رأينا في فصل سابق (الفصل VIII) أن هذا الخروج وهذا الدعاء كانا بمثابة السلاح الفعال وذي التأثير الكبير وبما كان يخشاه السلطان وبالتالي مصدر قوة فعلية في يد الأولياء .

(95) هو أبو محمد عبد الله ابن محمد بن يوسف البلوي الشيببي (ت 782هـ) انظر ترجمته في معالم IV ، ص 203-226 .

(96) معالم IV ، ص 221 .

(97) ن ٢٠ .

فقد حصل بينهم من العداوة الدينية فيما يقولون ما لا يصح أن يكون واليا عليهم بحال (..) وإن أشكل عليكم امره وتوفقتم في حاله فردّوا امره الى قاضي الحضرة يحكم بما يريد الله فيه (..) علي بن المنتصر بن محمد الصدفي ، (98).

نحن هنا وبشهادة أحد كبار فقهاء تونس في المئة الثامنة هـ/14م ، أمام صورة تاريخية تعكس نفوذا حقيقيا تبوّأه الولي ومكانة ملموسة في المجتمع الحفصي إزاء العناصر الاجتماعية الأخرى : السلطة السياسية ورجال القضاء وذلك بعيدا عن أية رؤية مثالية أو صورة مضخّمة لدور الولي .

إنّ الثنائية التي عرفتھا القيروان زمن العبيدلي (ت 748هـ) بين القاضي وعدوله المعيّنين من جهة ، والولي وخواص أصحابه من جهة ثانية في عقد الأنكحة ، تعكس هي الأخرى بوضوح ما أصبح للأولياء في تلك الفترة من نفوذ يهدّد وينافس نفوذ القضاء ، وينجح في النيل منه ومن سلطته في دائرته وفي صميم صلاحياته ويفرض نفسه كسلطة موازية يقول ابن ناجي :

« (..) كان إذا تزوج واحد من [المرابطين] أو زوج لا يشهد في عقد نكاحه إلا أصحاب الشيخ [العبيدلي] ولا يشهد عند العدول المعيّنين لانهم عندهم ليسوا بعدول ، لما يسمعون عليهم من كلام الناس فشقّ هذا على قاضي الوقت والعدول ، فأتى الشيخ الفقيه ابو الحسن علي الشريف شهر العواني (99) وكلم الشيخ في ذلك فقال: أصحابي هم العدول فلا يعقدوا نكاحا بالمعيّنين بحال. فما زال يلاطفه حتى قال له: ياسيدي تجمع بين الحالين، يحضر عدول القاضي وخواص أصحابكم، فعندكم انتم انما انعقد النكاح بالخواص من اصحابكم، وعند القاضي انما انعقد بعدوله، (100).

(98) نوازل III (م) 5431 ، ص 12 ب و 13 ب.

(99) أنظر ترجمته في معالم IV ، ص 149-155.

(100) معالم IV ، ص 121.

4 - الدعم ودوافعه : محاولة تفسيرية

ما هي الدوافع والأسباب الموضوعية والذاتية المفسرة للتأييد الذي سيلقاه التصوف ورجالاته من طرف عدد ملحوظ من الفقهاء والقضاة، ليس أقله أهمية الدور الذي لعبه هؤلاء في التعريف بالأولياء والصوفية بإفريقية والترويج لمناقبهم والترجمة لهم وإضفاء مشروعية سنية عليهم بواسطة ما وضعوه من مصنفات في أدب المناقب والتراجم⁽¹⁰¹⁾، مساهمين بذلك في تعزيز الولاية وبسط نفوذها . بل إن هذا الدعم والتأييد وصلا إلى حدّ إنحياز ثلاثة من كبار قضاة الحضرة لأحد أبرز ممثلي تيار التصوف الفلسفي بإفريقية في المئة التاسعة هـ/15م ممن واجه الاعتراض والإنكار، وهو أحمد بن مخلوف الشابي وإجازتهم له الإجازة التامة لتربية المريدين . هناك ستة دوافع نراها وراء موقف الدعم هذا :

1 - وجب التذكير بأنّ لا حدود فاصلة وقاطعة بين الفئتين وبين المرجعيتين كما قد يتصور البعض فنحن وقفنا في مختلف «الراكن» الصوفية ، على وجود تيار هام من فئة الفقهاء - الصوفية أي من جمع بين العلمين وبين الإثقيتين وبين المشروعيتين . وإن هذه الفئة حاضرة على امتداد الفترة الحفصية . كما تشهد الأمثلة التي ذكرها الراشدي في ابتسامه على مدى حيويتها خلال المئة التاسعة هـ/15م⁽¹⁰²⁾ . وهذه ليست بخاصية إفريقية وقد عاين ابن قنفذ خلال سياحته على المغرب الأقصى (ما بين سنتي 759-776 هـ) العديد من الأمثلة عن وجود هذه

(101) كالهواري والدبّاغ والغبريني والعواني وابن قنفذ وابن ناجي . انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(102) «الفقيه الصوفي أبو عبد الله محمد الحبيب» (إبتسام ، ص 403 و 329) ، «الفقيه الصوفي أبو زيد عبد الرحمان بن قاسم الهواري» (ن.م. . ص 437) ، «الفقيه المتصوف أبو عبد الله محمد الحبيب النابلي» . الخ

2 - نحن في فترة أوج انتشار إحياء الغزالي في إفريقية وقد ذكرنا رواية ابن ناجي حول تأثير دخول الإحياء إلى القيروان في المئة الثامنة هـ/14م على شخصية كالمباري⁽¹⁰⁴⁾، علما بأنه كان معروفا في مراكز صوفية أخرى بالبلاد منذ المئة السابعة هـ/13م⁽¹⁰⁵⁾؛ والإحياء يمكن إعتباره حصيلة حاولت التوفيق والمصالحة بين الحقيقة والشرعية .

3 - إنّ الدعم الذي لقيه التصوف من طرف حكم الموحدين أولاً والذي سبق وذكرنا بعض الأمثلة عنه⁽¹⁰⁶⁾، ثم استمرار هذه السياسة

(103) انظر أنس ، ص 76 ،ولي الله الفقيه الزاهد الورع أبا محمد الجناتي، (كان معاصرا لابن قنفذ لا يزال حيا إلى سنة 787 هـ سنة تأليف أنس الفقيه، ن.م.) وكذلك أبو الحسن علي اللجائي (ن.م.) ، أمّا أبو عبد الله محمد بن عباد الرندي (ت 792 هـ/1390م) من أبرز ممثلي هذه الفئة بالمغرب الأقصى خلال المئة الثامنة هـ/14م و من أقطاب المدرسة الشاذلية ، شارح كتاب الحكم العطائية أنظر حوله أنس، ص 79-80 ونهـج الطيب ٧ ، ص 341-350 ونيل ص 279. وكذلك ،ولي الله الفقيه ابن مصباح آراكس من أقران ابن عاشر السابق ذكره (أنس، ص 84).

(104) أنظر الفصل ٧.

(105) أنظر ما ذكرناه أعلاه من تلقيب السيلي بدابي حامد الصغير، لكونه سار على منوال الغزالي في إحيائه ، أنظر عنوان ، ص 66-69.

(106) لا سيما السيد أبو العلاء ورواية حول شرائه ديارا لأربعة أولياء منهم أبي عمران موسى الغفاري (ت634هـ) الذي كان مؤدبا لأولاده (مناقب أبي عمران موسى الغفاري (م) 18441 ، ص 48) ، ورواية أخرى حول تقديمه ألف دينار لأبي سعيد الباجي (ت628هـ) (مناقب أبي سعيد الباجي (م) 18105 ، ص 47 ب) وعلاقة أحد أبناء أبي حفص بأبي عمران موسى الغفاري واعتقاده فيه وهداياه له (أنظر مناقبه (م) 18441، ص 50)، وكذلك ما نسبته ابن الشماع لأبي محمد عبد الواحد (ت 618 هـ وهو ابن الشيخ أبي حفص عمر الهنتاتي وآله الناصر إفريقية سنة 603 هـ أنظر تاريخ ، ص 18) من تأييد للمهدوي (ت 621 هـ) واعتقاده فيه، الأدلة، ص 51 ، وأيضا ما ذكره الغبريني من عيش أبي النجم هلال (من أصحاب، أبي زكرياء الزواوي ت 611 هـ) من مستغلات أرض كانت له محررة بظواهرها من قبل عبد المؤمن ، عنوان ، ص 169 .

مع بني حفص⁽¹⁰⁷⁾، ونفوذ الأولياء المتزايد لدى السلطة⁽¹⁰⁸⁾ هي أيضا من العوامل الموضوعية التي لعبت دور شك دورا في موقف الفقهاء والقضاة من التصوف ورجالاته .

4 - ومن بين هذه العوامل أيضاً الدور الذي لعبه الأولياء في نشر المذهب المالكي - ونحن رأينا أن عدداً غير قليل منهم كان يتمتع بثقافة علمية وفقهية لا يستهان بها ، ويتعاطى التدريس وله مواعيد مشهورة ومجالس للعلم - وما أشاعوه من ثقافة دينية بين العامة من خلال إقراء القرآن حيث تحولت الزوايا إلى مؤسسات لتعليم القرآن وإقراء العلم وإلى حلقة مميزة ، إلى جانب المدارس ، لبث الثقافة الدينية بإفريقية في تلك الفترة ، علاوة على دور الأولياء والصوفية في إضفاء مسحة أخلاقية على الحياة العامة والسلوكيات الاجتماعية وتأثيرهم في الوسط الأعرابي حيث عملت تجارب ولائية وحركات إصلاحية كالسنية والجنادة على إشاعة التعاليم الدينية ، وما رافق ذلك من وقوع حركة توبات «فردية» وجماعية في الوسط الأعرابي ؛ إضافة إلى دور الأولياء والصوفية في الدعوة إلى الجهاد بل وفي المساهمة المباشرة فيه وأخيراً دورهم في حركة تشييد الجوامع والمساجد كل ذلك أثر دون شك على موقف الفقهاء وجعلهم يتعاملون إيجابياً مع ظاهرة التصوف والولاية .

5 - لا شك أن التأثير المتفاقم للأولياء على العامة وما أصبحوا يتمتعون به من سلطان ومن نفوذ ، أوجب على القضاة والفقهاء الحذر من إغضابهم وحثهم عليهم مراعاتهم⁽¹⁰⁹⁾ ، بل الخنوع لهم في كثير من الأحيان نتيجة لهذا النفوذ ، فبكسب ودّهم ، يكسبون ودّ العامة وأعوان المخزن على حد سواء .

(107) كما رأينا في الفصل VII .

(108) أنظر أعلاه ما ذكرناه من أمثلة عن انحياز السلطة إلى الأولياء أحيانا ضد القضاة والفقهاء . ولقد تعرضنا إلى موقف السلطة السياسية من الأولياء ونفوذهم لديها في الفصلين VII و VIII .

(109) أنظر كيف أن العواني كان «يلاطف» العبيدلي في المثل المذكور أعلاه .

6 - إنّ ما تروّجه كتب المناقب والتراجم من أخبار حول سطوة الأولياء وسرعة انتقامهم من يؤذيهم أو يؤذي معتقديهم ، ومن روايات كان ضحيتها منكرين من فقهاء وقضاة لعبت ربما هي الأخرى دورا ما في طبيعة موقف القضاة والفقهاء من الأولياء.

ولئن قد تفسّر هذه الدوافع والأسباب ، التي إستعرضناها بعجالة ، إلى حدّ ما دعم القضاة والفقهاء للصوفية وتأييدهم لهم على النحو الذي أشرنا إليه أعلاه ، فما هي دوافع حاجة الأولياء إلى الفقهاء ، وهل نحن أمام علاقة «تضامن نفعي» بين الفئتين ؟

5 - حاجة الأولياء إلى الفقهاء ، التضامن النفعي ومشكلة المشروعية

إنّ سلطة القضاة والفقهاء بإفريقيّة والمغرب الإسلامي لا تزال في تلك الفترة رغم كل شيء قوية ، وليس أدلّ على ذلك من قضية صديق ابن خلدون الوزير لسان الدين ابن الخطيب ومحنته والتي كان سببها أقله المباشر، كتابه روضة التعريف بالحب الشريف الذي ألفه ردّا على كتاب ديوان الصبابة لابن أبي حجلة⁽¹¹⁰⁾، والذي اتهم فيه بالقول بالحلّول⁽¹¹¹⁾، وذلك رغم ما كان يتمتع به من حظوة لدى دولة بني الأحمر ورغم كونه بنفسه قاضيا ووزيرا، ومهما يكن من أمر الدوافع الحقيقية لمحنة ابن الخطيب وقتله ، إلا أنّ التذرّع بكتابته له دلالات على أنّ

(110) انظر حوله ابن حجر ، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، دار الكتب الحديثة الط 2، 1966 ، القاهرة ، ج I ص 350-352 ، هو أحمد بن يحيى بن أبي بكر بن أبي حجلة التلمساني (725-776 هـ) أديب صوفي ، ولي مشيخة الصوفية بصهرريج منجك طاهر القاهرة ، «كان يكثر الخطّ على أهل الوحدة، وخصوصا ابن الفارض ، وعارض جميع قصائده بقصائد نبوية .

(111) ويضيف الطنجي (محمد بن تاويت محقق التعريف بابن خلدون) «فكان هذا الكتاب من أسباب محنته التي انتهت بقتله» ، التعريف ، ص 121 ، هامش (1) .

المسائل التي كان يثيرها التصوف - لا سيما التيار «الفلسفي» منه ومسائل الحلول والوحدة المطلقة الخ - كانت لا تزال لها أهميتها وتأثيرها في العقليات والقرارات و ابن خلدون نفسه عانى من ذيول قضية صديقه ابن الخطيب حيث اتهم بأنه «كان ساعيا في خلاصه»⁽¹¹²⁾.

ومن الأمثلة المبكرة التي نسوقها ، محنة ابن سبعين (ت 669هـ) الذي اضطر إلى الخروج من المغرب الإسلامي بسبب أفكاره وما واجهه من إعتراض وانتقاد ، ولقد بقيت أفكاره وأفكار ابن عربي (ت 638 هـ) موضع نقد ومطاردة إلى عصر ابن خلدون نفسه⁽¹¹³⁾.

وبنفس هذه التهمة - تهمة القول بالحلول - سيقذف الصوفي الإفريقي أحمد ابن مخلوف الشابي في المئة التاسعة هـ/15 م والتي سيلجأ فيها إلى قاضي الجماعة الرصاع وإثنين من كبار قضاة الحضرة إلتماسا لإجارتهم ولرفع التهمة عنه .

ومن ناحية أخرى طُلب من أحد تلاميذ أبي المواهب فتح الله (ت 847-848 هـ)⁽¹¹⁴⁾ أن يظهر التبرّي من كلام ابن عربي ويحلف عليه ويتمت من نسبه إليه⁽¹¹⁵⁾ ، وأبو المواهب نفسه كان له بشهادة الرصاع ، «من علماء الظاهر من يُنكر عليه أمورا من جهة الشرع»⁽¹¹⁶⁾.

(112) ن . م . ، ص 227 .

(113) كما تؤكد ذلك الظروف التي جدّت بالقاهرة سنة 790 هـ والتي حفت بصدور الفتاوي ومرسوم سلطاني ضد أفكار ابن عربي وأتباعه (أنظر أدناه) وهي على الأرجح نفس الظروف التي أحاطت بصدور فتوى ابن خلدون الشهيرة في التصوف (لنا عودة إليها أدناه) وهي الفتوى التي نشر الطنجي نصها في ذيل كتاب شفاء السائل ، ص 110-111 .

(114) أنظر ترجمته في الضوء اللامع VI ، ص 167 وتاريخ ، ص 141 ، أما تلميذه هذا فهو عبد المعطي الذي أتم دراسته وأخذ الطريقة في تونس قبل أن يتوجه إلى القاهرة ومكة التي دخلها سنة 860 هـ ، أنظر ترجمته في الضوء اللامع V ، ص 79-81 .

(115) الضوء اللامع V ، ص 81 .

(116) فهرست ، ص 198 ، ومن هؤلاء المنكرين يذكر الرصاع أبا عبد الله محمد بن مرزوق (ت 781 هـ) أنظر حوله فيل ، ص 267 .

كما أنكر الإمام ابن عرفة على أبي عبد الله محمد الدكالي « بسبب امتناعه من الصلاة مع الناس، مما أضطره إلى الرحيل إلى مصر »⁽¹¹⁷⁾.

ونحن لن نسترجع هنا جميع من وقع الإعتراض عليهم من صوفية إفريقية وأوليائها خلال الحقبة الحفصية⁽¹¹⁸⁾ والذين يبقى أبو الحسن الشاذلي أشهرهم ، ونكتفي بالإشارة إلى أن هذه الأمثلة لهي دليل على أهمية الدور الذي بقيت فئة الفقهاء تضطلع به بوصفها صاحبة مشروعية وإليها يعود النظر في مختلف المسائل التي تمت إلى الحياة الدينية والاجتماعية بصلة ، بما فيها المسائل الصوفية فتفتي فيها وتصدر الأحكام كما هو الشأن بالنسبة لـ «مناظرة المريدين» التي تتوقف عندها أدناه وبالنسبة لما سبق ذكره من تذييل القاضي والفقير ابن قنفذ القسنطيني لأنسه بخاتمة فقهية حول كيفية تعامل «التائب» مع المشتبه به من المال⁽¹¹⁹⁾.

هنا بالذات ، في توفير هذه المشروعية ، تكمن حاجة الأولياء إلى الفقهاء . وليس مثال أحمد ابن مخلوف الشاذلي ، بحكم طابعه المتأخر بالذات أي وقوعه في عصر أصبحت فيه الولاية والتصوف على درجة من النفوذ والخطوة لدى السلطة والتأثير لدى العامة ، إلا دليلاً على مدى استمرار حاجة الولاية حتى في تلك الفترة ، إلى ضمانه واعتراف وإجازة من جماعة الفقهاء والقضاة . كما أن هذا المثال يعكس إقراراً من طرف أحد أبرز أقطاب التصوف والولاية بإفريقية في آخر العهد الحفصي ، للقضاة بهذه السلطة وبهذا الدور : دور مانح المشروعية .

(117) بالنسبة لمواقف الإمام ابن عرفة (ت 803هـ/1400م) من التصوف وأهله وبعض الممارسات التي كان يعييبها عليهم ويتقدمهم من أجلها نحيل القارئ إلى الفصل الذي خصصه سعد غراب لهذه المسألة ضمن دراسته حول الإمام ابن عرفة S.GHRAB, *Ibn Arafat*, op cit, p 661-687

(118) كالمرجاني العرشي (ت 669 هـ) الذي ذكره الشعراني في طبقاته الكبرى I ، ص 177 ، و الحرالي (ت 638 هـ) الذي اتهم بالكفر ببجاية (عنوان ، ص 150) .

(119) وهو ما أسماه بمعاملة التائب المالية، أنظر أنس ، ص 110 - 114 .

أ - قضية أحمد بن مخلوف الشاذلي ، الإجازة كوسيلة لمنح المشروعية

إحتكم أحمد بن مخلوف الشاذلي إلى كل من الرصاع⁽¹²⁰⁾ والقسنطيني⁽¹²¹⁾ والبيدموري⁽¹²²⁾ طلباً للإجازة⁽¹²³⁾ : «المطلوب منكم (..) بيان ما يخفي الصدور إذ أنتم أهل الحق وأولى بنصرته»⁽¹²⁴⁾. وبالفعل كما ذكرنا سيتمنح كل من الفقهاء والقضاة الثلاثة الإجازة المطلوبة : «فقد أجزت الفقيه - الصوفي السني أبا العباس أحمد المذكور»⁽¹²⁵⁾ ، والملفت هنا إستعمال صفة السني بما يحيل إلى مشروعية سنّة تعطى للشاذلي بموجب هذه الإجازة وترفع عنه تهمة الخروج عن السنّة . والجدير بالذكر أنّ المطلوب من القضاة ليس فقط الإقرار بالطابع

(120) (ت 1488/4894م) صاحب الفهرست، انظر ترجمته في فيل، ص 323-324 ، ومحفوظ، تراجع، ج II، ص 358-362 وتاريخ، ص 135 حيث ذكر الزركشي جلوسه لقضاء الجماعة .

(121) هو محمد بن عبد الرحمان الفاسي القسنطيني التونسي (أبو عبد الله) ، فيل، ج I، ص 612 و فيل ، ص 310.

(122) هو أبو عبد الله محمد البيدموري قدم ،خطيباً بجامع أبي محمد إرجاني، انظر حول هذا الجامع ابن الخوجة ، تاريخ - معالم التوحيد، ص 126 (..) ومفتياً به بعد صلاة الجمعة ومدرّساً بالمتنصرية وناظراً في الأحباس ، تاريخ ، ص 152.

(123) إن الإجازة كما وقفنا عليها إلى حد الآن من بين جملة مصطلحات وممارسات الفترة هي عبارة عن إذن خطّي يسمح بموجبه راو أو محدث أو صاحب مصنف أو مصنفات ، طالب الإذن سواء سمع وقرا عليه أو لم يقرأ ، بأن يروي عنه ذلك الحديث أو الكتاب أو الجزء ، انظر بهذا الخصوص ملء II ، ص 302 (حول إجازة ابن عربي للسلاوي كما رواها ابن رشيد) وص 309 (حول إجازة أبي يعقوب بن عقاب من أصحاب ابن سبعين لابن رشيد وأولاده . أما هنا فهي لا تحيل إلى تقليد الإجازات هذا بل هي إجازة بأهلية ، الطريقة، على النمط الصوفي والتي يختص بمنحها أهل ، الطريقة، (والمقصود طريق التصوّف) وليس المدلول ، الطريقي، للكلمة) لذا نرى الرصاع ، يعتذر، عن أنه ليس ، من طريقته، مجموع الفضائل (م) 18039 ، ص 111-112 .

(124) مجموع الفضائل ، (م) 18039 ، ص 105 .

(125) ن . م . ، ص 111 و 108 .

السني لتصوّف ابن مخلوف وسلامة عقيدته الدينية من أية «بدعة» بل أيضاً «ثبوت أهليته» في طريقته الصوفية؛ لقد جاء في نص إجازة الرصّاع : «(..) بثبوت أهليته في فهمه ودينه وورده وصدوره وما تحقّقه الإقبال من سلوكه على طريقته السالمة السنية والهداية السنية موصىّ بالدوام على اتخاذ الزاد من التقوى وحسن النية ليوم الميعاد» (126).

أمّا القسنطيني فأجاب : «جالسته مرارا وباحثته أطوارا وخبرته اختبار مثله من الأفاضل وتداولت الكلام معه في كثير من المسائل ، فما رأيت إلا أجوبة فاضلة تشهد بحسن نيّته ، وطريقة صالحة تدلّ على جميل طويته» (127).

وتتميّز إجازة الرصّاع عن الإجازتين الأخريين بطولها (128) - وإن نحن نوّكد على صعوبة الفصل التام بين موقف الرجل المؤيد للتصوّف وأهله كما سنبين في الفصل الموالي ، وموقف قاضي الجماعة الذي يّستفتى في منح إجازة ، وهي نفس المشكلة التي ستواجهنا عند تعرّضنا لتحليل موقف ابن خلدون المؤرّخ والفقيه والقاضي - وقد جاء فيها : «الحمد لله الذي أبقي طائفة من هذه الأمة على الحق إلى قيام الساعة ، قائمة بالنصح والسنة وما عليه الجماعة» (129)، بحيث أمكن تحليل هذا الموقف على النحو التالي :

1 - إعراف بخصوصية أهل التصوّف («طائفة»).

(126) ن.م. ، ص 112 .

(127) مجموع الفضائل (م) 18039 ، ص 112 .

(128) أهل لكونه كان قاضي الجماعة أم نظرا للعلاقة الوطيدة التي كانت تربط الرجل بالتصوّف وهو الذي أدرك ما لا يقل عن عشرة من شيوخ القوم في عصره بمن نزل مدينة تونس (أنظر قائمة بهم ونبذة عنهم في فهرست ، ص 192 - 206) وتتلّمذ عليهم بل شرح أفكار ونظريات بعضهم (أنظر شرحه على وصيّة الظريف (م) 15456 ، ص 2 ب - 55 ب).

(129) مجموع الفضائل (م) 18039 ، ص 105 .

- إعتراف بأنّ هذه الطائفة بقيت «على الحق» في الوقت الذي زاغت فيه الأجزاء الأخرى من «الأمة». إذن هنا إقرار باصطفاء أفراد هذه الطائفة دون غيرهم من أعضاء «الأمة» .

3 - إنّ ما يتحكّم في حاجة «الأمة» إلى هذه الطائفة هو منطق الضرورة («قائمة بالنصح») وليس منطق النجاعة .

4 - إنّ هذه الطائفة هي القائمة بالسنة وما عليه الجماعة وهي وريثة وحاملة المشروعية السنية .

الملاحظ هنا أنّ هنالك تطابق كامل مع ما تغدقه طائفة الصوفية على نفسها من صفات أي مع خطابها على نفسها . لكن الفارق هنا هو ظروف إصدار هذا الخطاب ، أي صدوره عن قاضي الجماعة بمناسبة طلب إجازة . بحيث مهما تكن قناعات الرصاع الشخصية وعلاقته الحميمة بالتصوّف وانحيازه له ، إلّا أنّه لا يمكن له أن ينفلت كلياً من ظروف إصدار خطابه وما تضيفه على هذا الخطاب من ثقل ومن شحنة . وبالتالي نحن هنا مجبرون على معاملة هذا الخطاب ضمن هذه الظروف، أي كخطاب صادر عن أعلى مرجع قضائي في البلاد .

وهذا المرجع سيبرئ ساحة ابن مخلوف إزاء أعدائه الذين ينزلهم منزلة الجهال والحساد الماكرين والمخادعين ، ويحشرهم في خانة الباطل ، في حين أنزل ابن مخلوف منزلة من «يبين الحق ويأمر بالحق على طريق الحق» (130).

أمّا حكمه على محتوى طريقة ابن مخلوف فنورد بعضاً منه : «محصنة بالطريقة مرضية بالحقيقة ، حاملة على أصول الديانة ، آمرة بحفظ الأمانة ، معلّمة للسالكين مؤدّبة للطالبيين ، مذكرة للعارفين» (131) .

(130) مجموع الفضائل (م) 18039 ، ص 106 .

(131) ن ٢٠٠ .

ويضيف الرصاع : «الرجل عندي رجل صالح خير ذائق فائق في طريقه عارف بسلوكه وتحقيقه» (132).

لكن بما يجدر ذكره أنّ ابن مخلوف لم يضمن رسالته في طلب الإجازة أيّا من أفكاره حول مسألة الوحدة السارية في الكون أو حول «حق اليقين» (133). كما أنّه أبعد عن نفسه مرتين تهمة القول بالحلول : «جلّ ربّنا عن الانفصال والحلول، وكذلك تهمة القول بالتجسيم «ربّنا منزّه عن التجسيم والتكييف» (134).

وكأنّنا به مارس نوعاً من الرقابة الذاتية على فكره ولم يصدع - أقلّه خطياً - بجميع آرائه حيث نعلم أنّه استخلف التباسي تلميذه ورسوله إلى القضاة ليوضح شفاهاً حقيقة مذهبه (135). ومن المعلوم أن أفكار المدرسة السبعينية والتصوّف الفلسفي بصفة عامة كانت - ليس فقط بإفريقية بل في مختلف أجزاء المجال الإسلامي - موضع نقد وملاحقة وإضطهاد .

إنّ موقف الرصاع الإيجابي أثر على ما يبدو على موقف كل من القسنطيني والبيدموري حيث جاء في إجازة الأول : «ويكفيه شهادة سيدنا الشيخ الإمام بركة الوقت وصدر صدور الأئمة الأعلام المكتتة بخطه المبارك» (136).

(132) ن.م. ، ص 107 .

(133) تحدّث عن الرحلتين السابقتين «علم اليقين، وعين اليقين، إنّما لم يذكر «حقّ اليقين، واهل «حقّ اليقين، هم المتحقّقون بالوحدة المطلقة . ن.م. ، ص 110-111 .

(134) ن.م. ، ص 110 .

(135) . فانت الخليفة متّي (..) فإنّك من اهل الكلام وفوق من امله . مناقب أحمد التباسي (م) 18110، ص 21 أ.

(136) مجموع الفضائل (م) 18039 ، ص 108 .

ب - من آليات منح المشروعية

رأينا في نص إجازة الرصاع أهمية المشروعية السنّية كأحد أهم أركان المشروعية المطلوب توفيرها للتصوّف ، وقد يكون من المفيد معالجة الخطاب المناقبي من هذه الوجهة بالذات : رصد طرق وآليات إضفاء المشروعية .

ب - 1 - التأكيد على الطابع السنّي للتصوّف

وهو ما يمكن اعتباره من ثوابت الخطاب المناقبي ومن هياكله القارة كما تشهد على ذلك هذه الأقوال : « كان تابعا للكتاب والسنّة »⁽¹³⁷⁾ ، « ومن خالف السنّة كيف يقرأ عليّ ؟ »⁽¹³⁸⁾ ، « إن الولي انغمس من نور النبي » وأقام سنّته وورثه من طريقته⁽¹³⁹⁾ ، « ما سمي المريد مريدا إلا لمداومته على كتب الله وسنّة رسول الله »⁽¹⁴⁰⁾ ، « التربية كتاب الله وسنّة رسول الله (..) ومن لا تربّيه السنّة لا خير فيه »⁽¹⁴¹⁾ ، « كان (..) غير مسامح في شيء بما يخالف ظاهر الشريعة »⁽¹⁴²⁾ .

ب - 2 - رؤية الرسول في المنام

سبق وذكرنا وظيفة رؤية الرسول كإحدى أهم آليات إضفاء المشروعية على أهل التصوّف ومنح صك الولاية لهذا الولي أو ذاك : فابن ناجي في سياق روايته لدخول أبي علي سالم القديدي القيروان وسكنائه

(137) معالم IV ، ص 171 ، ترجمة صالح الصدفى (ت 772هـ) وكذلك « كان في غاية اتباع السنّة » (ن.م. ، ص 122 ترجمة العبيدلى ت 748هـ).

(138) ن.م. ، ص 122 .

(139) مناقب عبد الوهاب المزوغى (م) 18555 ، ص 133 ب ، وكذلك قوله « التأدب مع الولي كالتأدب مع النبي محمد لأنه وارث من أخلاقه وسنّته » ن.م. ، ص 131 أ .

(140) ن.م. ، ص 131 أ .

(141) ن.م. ، ص 132 ب .

(142) عنوان ، ص 121 .

بها سنة 686 هـ ، يورد رؤية أحد علماء المدينة للرسول في النوم :
 « (..) فانتبهت من نومي وقلت : هذا رجل متبع للسنة يدخل
 القيروان »⁽¹⁴³⁾. كما يذكر رؤية أحد المعارضين على الجديدى (ت
 786 هـ) للرسول في النوم : «قال [رسول الله] لي لا تعترض على
 الجديدى فإن مادته من عندنا»⁽¹⁴⁴⁾ ؛ وقد تقترن الرؤية أحيانا بعنصر
 تأديبي كأن «يُحمل» المعارض «كما يحمل الطفل في المكتب» ويضرب
 مائة سوط، مما من شأنه أن يزيد من فعالية الرؤية ونجاحتها ، لما يبثه
 في النفوس من هلع وريبة ونحن سبق وذكرنا ظواهر العنف في علاقتها
 بالقدس ووظيفتها كأحدى آليات السيطرة الكاريزماتية .

إن رؤية الرسول في النوم يمكن اعتبارها من الهياكل الثابتة في العقلية
 الدينية ليس فقط بإفريقية بل في المغرب الأقصى أيضا⁽¹⁴⁵⁾ وكذلك في
 المجال الإسلامي ككل⁽¹⁴⁶⁾. وبما يدعم هذه الفكرة أن رجلا مثل الإمام
 ابن عرفة الذي لم يكن متعاطفا بشكل خاص مع الأولياء والصوفية ، أورد
 في مختصره نقلا عن والده رؤية للرسول في النوم وصفها بـ«الرؤية
 الصالحة ذات تثبت منها» ، سأل فيها بعض فقهاء عصره هل هو من أهل
 الجنة فأجابه الرسول عن وليين إثنين أحدهما كان يجمع بين صفتي الفقه
 والتصوف وهو أبو علي القروي السابق الذكر⁽¹⁴⁷⁾ والآخر هو أحمد

(143) معالم IV ، ص 83-84 .

(144) معالم IV ، ص 231 .

(145) سبق وذكرنا أمثلة عنها من تشووف التادلي في سياق كلامنا عن ابن حرزهم وكتاب
 الإحياء للغزالي ، ومرة أخرى عن رؤية تجمع الرسول والغزالي وأبا يزيد البسطامي
 وأبا طالب المكي وأبا مدين.

(146) أنظر المناوي الكواكب الدرية (م) 6490 ، مجموعة المكتبة الوطنية بباريس ، ص
 280 ب حول رؤية الرسول في المنام المنسوبة إلى ابن تيمية (ت 728 هـ/1328 م) ينهيه
 فيها عن منع إحدى المتصوفات الفقيهيات فاطمة بنت عباس (ت 724 هـ) من صعود المنبر .

(147) وإن هو ورد في نص نسختنا باسم عمر القروي ، إلا أنه من الواضح أن المقصود هو
 أبو علي الذي ذكره ابن عرفة في موضع آخر من نفس الورقة (المختصر II م)
 10845 ، ص 33 ب .

السقطي أستاذ والد ابن عرفة المؤدّب بتونس والذي قال عنه «أخبرني بعضهم بمشاهدته صدور الكرامة منه» ، وقد تقتزن الرؤية بعنصر التكرار كما هو الشأن هنا أي طرح السؤال مرتين أو ثلاثة على الرسول وإجابته دائما بالجواب الأول ثمّ يضيف على الرؤية مصداقية وفعالية أكبر لا سيما إزاء الذين قد يعترضون عليها .

وقد تتخذ عملية إضفاء المشروعية ومنح صك الولاية من خلال رؤية الرسول في المنام أشكالا أخرى كأن تُنسب مثلا لا إلى فقيه أو عالم من العلماء بل إلى ولي ممّن هو مشهود له بالولاية لفائدة من لا يزال موضع إنكار وتشكيك بحيث تكتسي العملية فعالية أكبر. ينسب الراشدي إلى الصفروي⁽¹⁴⁸⁾ رؤية الرسول في النوم وقوله له : «أبو العباس أحمد ابن عروس هو من أولياء الله وهو من السبعة الأبدال»⁽¹⁴⁹⁾.

6 - النموذج الولائي و حيويته إزاء نموذج العالم والفيّه

إنّ المعن النظر في الصفات التعريفية التي يرفق بها مصنّفو كتب الطبقات و التراجم أسماء وهويّات المترجم لهم من أولياء وعلماء ، لا بدّ وأنّه يتساءل عن إتجاه تطور هذه التعريفات ، أهل كان نحو التفرد أم على العكس نحو ضياع الخطوط البيانية و اختلاط الصفات و النماذج ؟ لقد لفتت إنتباهنا ظاهرة إضفاء كتب التراجم على بعض الفقهاء لا سيما أعلامهم مثال ابن أبي زيد القيرواني صاحب الرسالة «وإمام المالكية» في وقته⁽¹⁵⁰⁾ صفات الصلاح التام و الورع و العفة وإجابة الدعاء بل أيضا الكرامات. والرصاع في فهرسته في حديثه عن والد المؤرخ الشّماع ،

(148) أو السفريولي هو أبو عثمان سعيد من الأولياء المعاصرين للرّصاع أنظر فهرست ، ص 196 ، له مناقب جمعها تلامذته من كتاب اطلع عليه الراشدي ، إبتسام ، ص 319 و 328 .

(149) إبتسام ، ص 214 ، بالنسبة للأبدال راجع ما ذكرناه حول الهرم الصوفي ونزّهة II ، ص 242 .

(150) ابن ناجي ، معالم III ، ص 110 .

قاضي محلة السلطان الحفصي أبي فارس عبد العزيز يصفه بـ «الشيخ الإمام العالم العلم الصالح سيدي [١٠٠]»^(١٥١)، أمّا مفتي عسكره فينعتّه بـ «المبارك الأمين الأجل»^(١٥٢)، مضيفاً : «وأظهرهم الشيخان الأولان ديناً وعلماً و زهداً و صلاحاً وتحقيقاً و قد تبرّكت بهما»^(١٥٣)؛ أمّا الرّمّاح (ت 749هـ/1348 م) فهو مفت وفقيه شهر بالعلم والتدريس وليس في صفاته ما يدلّ على أنّه من أهل الولاية ، إلا أنّ ابن ناجي ينسب له «كرامات، ومكاشفات»^(١٥٤) ، وكذلك الشأن بالنسبة للبرزلي ، الفقيه المفتي الحافظ من كبار تلامذة ابن عرفة ، يصفه الرصّاع بـ «بركة المشايخ» ويضيف «كان شيخاً مباركاً إذا خرج من المسجد قلّ أن تراه وحده بل الناس محدقون به يسألونه حتّى يصل إلى داره ويتبرّكون بآثاره»^(١٥٥).

هل يعني هذا وجود نوعٍ من الإهتزاز في صورة النماذج الاجتماعية في تلك الفترة لا سيما بالنسبة للولي والعالم من مفتٍ أو فقيه أو قاضي، أم على العكس من ذلك هنالك تفرّد واضحٌ بين هتين الفئتين ؟ ففي نفس الفهرست لا يتوانى الرصّاع عن إستعمال تعابير مثل «أهل التصوّف» ويتحدّث عن فئتين متميّزتين «العلماء، و «الأولياء»^(١٥٦) ويقول في موضع آخر: «ومن أدركنا من مشايخ الحقيقة التابعين للطريقة الشيخ الصالح الولي...»^(١٥٧). هل أنّ النموذج الولائي أصبح النموذج المثالي ،

(151) فهرست ، ص 31.

(152) ن.م. .

(153) ن.م. .

(154) معالم IV ، ص 114-115.

(155) فهرست ، ص 45.

(156) ن.م. . ، ص 154.

(157) ن.م. . ، ص 192. «الطريقة» هنا هي طريقة أهل التصوّف وليست بالمعنى الذي ستقترن به في مرحلة التصوّف الطريقي.

الذي يُقتدى به ، والأكثر رواجًا وشيوعًا وقبولًا على صعيد المجتمع لدرجة أنه بعد أن كان يبحث لنفسه في الماضي عن مشروعية ، أصبح هو منتج تلك المشروعية ومصدرها ، النماذج ، بما يفسر إغداق صفات التصوف والولاية على من لم يمت بصلة إلى الصوفية و إلى الأولياء بل من لازم بعضهم العداء. و إلا كيف نفسر ما ورد في ترجمة ابن عرفة في نيل الابتهاج⁽¹⁵⁸⁾ حيث وقفنا على بعض النعوت المغدقة عليه سواء بمن عاصره أو أتى من بعده وصولًا إلى أحمد بابا التنبكتي الذي فرغ من تأليف مصنفه سنة 1005هـ/1596م⁽¹⁵⁹⁾ ، «الحقق» ، «الصالح» ، «القدوة» ، «البركة» ، «كان له الكرامات»⁽¹⁶⁰⁾ ، «فمنفعته بعد موته دائمة وبركاته بعد وفاته...»⁽¹⁶¹⁾ ، «كان رأسًا في العبادة والزهد والورع»⁽¹⁶²⁾ ، «كان مجاب الدعاء وبما رأيت من بركته إذا جلس قبالتها في درسه فربما [تكلم] بما يقع في خاطري»⁽¹⁶³⁾.

فإذا صحت فرضيتنا تكون الحدود و الخطوط البيانية بين الفئات والنماذج لم تنتف خلال فترتنا لاسيما في آخرها ، بل على العكس برز الصوفية كفئة متفردة لها مؤسساتها وطقوسها وأدبياتها و علمها وإثقيتها ومرجعيتها وعرفت بداية تنظيم والتي لا مجال لفصلها عن فئة الأولياء التي تشكّل وحدة عضوية معها بحيث تجسد كلاهما واقعًا تاريخيًا واحدًا لاسيما مع الحضور المتفاقم للأولياء في المجتمع و تأثيرهم فيه من خلال ما

(158) نيل ، ص 273-278.

(159) ن . م . ، ص 361.

(160) نقلًا عن الرصاع ت 894 هـ ، ن . م . ، ص 274.

(161) نقلًا عن تلميذه ابن علوان ، ن . م . ، ص 276.

(162) «علمًا بأن تركته ، حسب ما قاله البسيلى -وهو أول من حضر عند ابن عرفة، (أنظر

ترجمته في نيل ، ص 77) - نقلًا عن تلميذه ابي حامد بن ظهيرة المكي في

معجمه، كان قدرها 18 ألف ذهبًا دنانير ما بين عين وحلي ودرهم وطعام ورباع

وكتب ، ن . م . ، ص 277.

(163) ن . م . ، ص 277.

أصبحوا يمارسونه من سيطرة كاريزماتية . من هنا تبدو عدوى النموذج
الولائي ظاهرة تعكس بالذات مدى حيويته وتفردّه لدرجة «اعتدائه»
على النماذج الأخرى وضمتها له .

الفصل الثالث عشر

الفقهاء كـ «مُثَقِّين» :

مقاربة للعقلية الدينية

نحن تناولنا إلى حدّ الآن الفقهاء والقضاة كشريحة إجتماعية تحركها منظومة معيارية معينة ، ولها مصالح إجتماعية مشتركة ومُعترف بها (لاسيما فئة القضاة) وتتبوأ مكانة محدّدة في المجتمع الحفصي محاولين تفسير وتحليل علاقتها بالتصوّف وأهله ، أمّا الآن فإننا نتناول هذه الشريحة بوصفها أيضا فصيلا من «النخبة»⁽¹⁾ المثقفة، لذلك العصر؛ علما بأنّه من الصعب الفصل في الشخص الواحد بين هذين المستويين حيث أنّنا هنا أمام نوع من الإزدواجية كالتي نقف عليها مثلا عند البرزلي القاضي والفقيه ذي الأحكام المتشدّدة أحيانا في بعض ممارسات الصوفيّة ، والبرزلي الرجل المحب للشاذلي والمعتقد في أحزابه والمدافع عن القرنبالي .

فالجماعة أناس عاشوا في زمن حاولنا في بداية هذا الكتاب الإحاطة بأبرز خاصياته ونحن نتساءل إلى أيّ حدّ ساهمت الظروف السياسية والفكرية العامة وما أشاعته من أجواء إنهزامية ومن إحباط ومن بحث عن «إيديولوجية دفاعية» في جعل النخب المثقفة تتبنّى المشروع الصوفي وتنبري دفاعا عنه⁽²⁾. كما أنّهم أناس نشؤوا في فترة أصبح فيها التصوّف جزءا من ثقافة العصر، وفي مجتمع كانت الولاية تسهم بشكل أساسي في صياغة العقلية الدينية فيه من خلال ما كانت تبثّه كتب المناقب منذ أربعة قرون على الأقل من روايات وكرامات ونماذج ولائية؛ كما أنّهم رجال تسكنهم وتحركهم هواجس تمتّ إلى الدائرة الإنسانية من قلق وجودي ومن حيرة كالبحث عن الحقيقة؛ وإلا لما أمكن تفسير سياحة ابن قنفذ على صوفية المغرب ، وهو القاضي المالكي⁽³⁾ ، ولا تأليف رجل مثل ابن الخطيب (الوزير والقاضي والمؤرخ والأديب) لمصنّف حول الحب

(1) نستعمل هذا المصطلح بالدلول الذي سبق ذكره في مقدمة الباب الخامس وليس بالمعنى الضيق للكلمة كما وردت في لسان العرب ، يقول ابن منظور «نخبة القوم؛ خيارهم أو ما إختاره، منه لسان (دار المعارف) VI ، ص 4373 .

(2) دون أن يعني ذلك بالضرورة أن جميع أفرادها «سيتصوّفون» .

(3) نعلم أنه في نفس تلك الفترة ولي القضاء بإقليم دكالة بالمغرب الأقصى، أنس ، ص 71 .

الإلهي ، ولا إقحام ابن خلدون نفسه في مناظرة حول لزوم أو عدم لزوم الشيخ - وهو الذي لم يستفتَ في ذلك - ووضع مصنف كامل في التصوف جعله مناسبة لحسم عدد من المسائل والتساؤلات طالما حيرته . وكأننا بـ «محنة» توجد وراء اشتغال جميع هؤلاء بالتصوف ؛ ألم يستعمل الرصاع هذه الكلمة عندما ذكر «محنته بالولاية»⁽⁴⁾.

1 - التصوف كثافة

نستعرض فيما يلي مكانة التصوف في ثقافة العصر التي أصبح بعد جزءا لا يتجزأ منها . فالغبريني يصنفه من جملة علوم الرواية التي كانت تدرس آنذاك الى جانب تفسير القرآن وعلوم الحديث وعلم الفقه وعلم العربية⁽⁵⁾ ومن بين أشياخه الذين يترجم لهم في عنوان الدراية، وعددهم عشرون، ستة هم من أهل التصوف أي قرابة الثلث، مما يدل على مدى رواج التصوف في أوساط النخبة المثقفة ببجاية خلال المئة السابعة هـ/13م ليس فقط كنهج روحي بل أيضا كثافة؛ نسوق بعض الأمثلة :

- فأبو العباس أحمد بن عثمان بن عبد المتوسي الملياني (ت 644 هـ) إلى جانب كونه «إماما في الفقه»⁽⁶⁾ ومن قيّد على كتاب التلقين للمازري⁽⁷⁾ (ت 536 هـ/1141م) ، كان له «حظ من التصوف» ، مع ضلوعه في علم العربية .

(4) ... وانت يا ولدي الأولياء أرادوا أن يتعبوك ساعة ترتاح عليها ساعات والسلام ، فهرست ، ص 196 ، أنظر بقية النص واقتران الرؤية التي جمعت الرصاع بالسفريولي بظاهرة العنف ، فدخل عليّ ونهرني وأراد أن يضربني ..

(5) عنوان ، ص 320 - 321 .

(6) عنوان ، ص 171 .

(7) هو أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري الفقيه المالكي ، المحدث ، شرح صحيح مسلم وله كتاب إيضاح الحصول في برهان الأصول وله في الأدب كتب متعددة (ت 530 هـ) وقيل بالهدية ودفن بالمنستير، وفيات الأعيان ج IV ، ص

- أما أبو الحسن عبيد الله بن محمد النفزي (ت 642) فإلى جانب تفقّحه وضلوعه في العلوم اللغوية والنحوية ، فهو يقوم باختصار حلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني ، ولا تقتصر علاقته بالتصوّف على النواحي النظرية بل حتى في ممارسته اليومية هو أقرب إلى سلوكهم وفلسفتهم في الحياة ⁽⁸⁾.

- أبو عثمان السعيد بن عبد الله المعروف بالجمال له علم بأصول الدين وأصول الفقه والتصوّف. ⁽⁹⁾.

- أبو الحسن علي بن عمران بن موسى الملياني (إبن أساطير) (ت حوالي 670 هـ) كان له علم بالفقه ، وأصول الدين والتصوّف وعلوم الحكمة. ⁽¹⁰⁾.

بحيث لم يكن ضروريا في تلك الفترة أن ينشأ المرء في بيت عريق في التصوّف أو في سلالة لها تقاليد في هذا الطريق ، لكي تكون له علاقة بالتصوّف واطلاع على النظريات والأدبيات الصوفية وليكون لديه حسن صوفي .

فالغبريني لم ينشأ في بيت عريق في التصوّف ، بل في الفقه والقضاء ⁽¹¹⁾ ، غير أنّ هذا لم يمنعه من الجلوس إلى شيوخ يتصل سندهم بأبي مدين ، فينتسب بدوره إليه ولا من إعتقاد الأولياء وكراماتهم ⁽¹²⁾. مما يدفعنا إلى طرح مسألة العقلية لا سيما العقلية الدينية لدى «النخبة» التي طالما تقع معارضتها أو مقابلتها بالعقلية الدينية لدى العامة .

(8) أنظر ترجمته في عنوان ، ص 176 - 177 .

(9) ن.م. ، ص 198 .

(10) عنوان ، ص 199 .

(11) أنظر ترجمته في الديباج ، ص 79 و 86 وفيل ، ص 73 والفارسية ، ص 226 .

(12) أنظر رأيه في أبي العربي الذي يعدّه من جملة المجاهدين في معركة الأرك (591 هـ)

لكونه شوهد يركض فوق قصبة كمن يحارب في معركة ، عنوان ، ص 81.

2 - التصوّف والعقلية الدينية ، للنخبة المثقفة ،

إنّ المتتبع لجدول تنقلات العبدري ولنشاطه خلال إجتيازه على تونس يلاحظ أنّه لا يكتفي بزيارة شيوخه بمن عُرف بالعلم والصلاح ، ومجالستهم والترّدّ عليهم ، متبرّكا بصالح دعائهم⁽¹³⁾ ، لكنّه يلبس خرقة المتصوفة⁽¹⁴⁾ . لا يتّسع المجال لنخوض في دوافع لبس الخرقة مثلا هل لكونها أصبحت نوعا من الموضة⁽¹⁵⁾ ، أم بحثا عن سند يربطهم بالرسول في مجتمع كانت فيه إيديولوجية النسب الشريف تلعب دورا أساسيا في التقاليد السياسية والاجتماعية وفي أنماط إثبات المشروعية . مهما يكن من أمر تبدو هذه الظاهرة - التي لا يكتنفها هنا أي بعد مساري initiatique - وكأنّها أصبحت من تقاليد الفترة .

فبالى أيّ حد يمكن اعتبار سلوك العبدري ممثلا لفئة مثقفي حواضر المغرب الإسلامي في تلك الفترة (نهاية المئة السابعة هـ) في زيارة الصوفية ، ومجالستهم وقراءة المصنفات عليهم كالعوارف وكتب «شتى في التصوّف»⁽¹⁶⁾ ، والتبرّك بدعائهم ، والتأثر لمحفّل وعظ «يسقي الخدود بالدمع الفياض»⁽¹⁷⁾ ، والإعتقاد بأنّ الصلحاء هم من «يحتلب بهم | درّ السحاب» ، ولبس الخرقة كما فعل أيضا ابن رشيد⁽¹⁸⁾

(13) الرحلة المغربية ، ص 98 .

(14) ن.م .

(15) إنّ التصوّف الأدبي كان أصبح في حواضر الأندلس لونا أوموضة أدبية ، أنظر ،

M. J. RUBIERA MATA, "Un aspecto de las relaciones entre la Ifriqiya Hafsi y la Granada Nasri : La presencia tunecia en las tariqat misticas granadinas", dans *Les Cahiers de*

Tunisie, n° 103-104, 1978, p 165-173 .

(16) الرحلة المغربية ، ص 98 .

(17) ن.م .

(18) أنظر ملء II ، ص 364 و 375 .

وإبن قنفذ⁽¹⁹⁾ وإبن بطوطة⁽²⁰⁾، وزيارة قبور الصلحاء والأولياء والدعاء عندهم ؟ هذا ما سنراه من خلال بعض العيّنات :

فإبن ناجي مثلاً يحدثنا بنفسه عن إعتقاده في الأولياء وزيارة قبورهم للتبرّك والدعاء : «كنت في أيام قراءتي بتونس (..) نكثّر⁽²¹⁾ من الزيارة إلى | ضريح الولي عمّار المعروف⁽²²⁾ بأريانة | وتلاوة القرآن عنده والدعاء»⁽²³⁾. وعندما وُلّي قضاء باجة آتيا من سوسة جعل طريقه على أريانة لزيارة ضريح الولي وكذلك فعل قبل السفر ودعا عنده ، فأجاب الله دعائي ببركته »⁽²⁴⁾.

أمّا إبن قنفذ فكان هو الآخر يكثر من الوقوف على قبور الأولياء تبرّكا بها : «وقد زرت قبر | أبي الحسن إبن حرزهم⁽²⁵⁾ | مرارا كثيرة زمان إقامتي بالمغرب (..) وللوقوف على قبره بركات»⁽²⁶⁾ فهذا الرجل الذي قرأ علوم الفقه والدين و العلوم الفلكية أوالمعالم السماوية»⁽²⁷⁾ ، إلي جانب نشأته في بيت عريق في التصوّف وتدرّجه في طريق أحد المشايخ⁽²⁸⁾ ، ومجالسته للعديد منهم خلال سياحته بالمغرب الأقصى مع ما كان يربطه ببعضهم من علاقة مميزة

(19) أنس ، ص 93 - 94 .

(20) رحلة بط. ، ص 201-202 .

(21) عامية والمقصود «أكثر».

(22) أنظر ترجمته في معالم IV ، ص 21 - 27 .

(23) ن.م. ، ص 27 أنظر أيضا معالم III ، ص 134 .

(24) ن.م. ،

(25) (ت 559 هـ) أنظر حوله التشوّف ، ص 168 - 173 ، أنس ، ص 12 - 14 .

(26) أنس ، ص 14 .

(27) أنس ، ص 68 والمسائل الحسابية ، ن.م. ، ص 66 .

(28) أبو زيد الهزميري (ت 706 هـ) ، أنظر حوله أنس ، ص 66 - 71 .

وحميمة⁽²⁹⁾ ، نراه عندما ضاقت به الدنيا في تلمسان سنة 776 هـ⁽³⁰⁾ يلجأ إلى قبر أبي مدين كما يروي بنفسه :

«وركعت هناك ما قدر لي . ثم قرأت جملة من القرآن وأخذت في التسبيح والتهليل في نفسي حتى رق قلبي واجتمع خاطري فاستغفرت الله تعالى وصليت على النبي (..) ثم قلت : ياسيدي أبا مدين نحن أضيافك وقد نزلنا بجوارك ولنا معك وسيلة عهد سند متصل قريب غير منفصل والغرض تيسير الانتقال والحفظ في كل الأحوال . اللهم إنا نتوسل إليك بأنبيائك وأوليائك يسر لنا في ذلك يا قريب ، يا سمیع الدعاء (..) وكررت الدعاء مرارا (..) وارتحلت بعد أيام يسيرة ورأيت في طريقنا من انقلاب الشرّ خيرا»⁽³¹⁾.

وفي نفس السياق ، إعتقد أفراد هذه «النخبة» بالوظيفة الإنقاذية لتأليف كتب المناقب وجمع أخبار الصالحين حيث كتب الراشدي : « مع ما أرجوه لنفسي من ثواب المتعرض بحماية حمى ولي المعاضل (..) كما نسأله أن يجعله سفينة لنجاتنا يوم الفرع الأكبر ومراقبة لسعادتنا في الدارين ويوم نقبر»⁽³²⁾. أما ابن قنفذ فيقول : « (..) لكن في حفظ إمناب وأخبار الصالحين والعمل بها ما يرقى إلى منازل الأبرار ويوصل إلى عالم المقرّبين الأخيار»⁽³³⁾. نفس هذه الفكرة ذكرها ابن ناجي عن الدبّاغ (ت 699 هـ) وردت في بيت صدر به تأليفه جلاء الأفكار في مناقب الأنصار :

(29) كآبي الحسن بن يوسف الصنهاجي من آيت محبوب ، ن.م. ، ص 72 - 73 ومؤمنة التلمسانية ، ن.م. ، ص 81 .

(30) أنظر ن.م. ، ص 105 .

(31) ن.م. .

(32) إبتسام ، ص 14 و 15 .

(33) أنس ، ص 17 و 18 .

«وَبَوَّئَهُ⁽³⁴⁾ والقاري ومن هو سامع

وكاتبه أعلى المقامات في القرب»⁽³⁵⁾.

إذن توجد سلسلة كاملة من المنتفعين تبدأ بالمؤلف وتنتهي بالناسخ
مرورا بالقاريء والسامع .

أما وظيفة مغفرة الذنوب التي أشرنا إليها أعلاه في قول الراشدي
فنجدها هنا أيضا في بيت الدبّاغ :

«إلهي فحقّق للأسيدي⁽³⁶⁾ ما رجا بتأليفه واغفر لنا سائر الذنب»⁽³⁷⁾

ليس الإيمان بالكرامات ، كما قد يتوهم البعض ، من خصوصيات
العقلية الدينية للعامة أو ثقافتها والتي تقابلها «ثقافة النخبة» . فقد رأينا أنّ
«النخبة» تشارك العامة في اعتقادها بالأولياء وبكراماتهم بل إنّها تعتبر
إنكار الكرامات ضربا من ضروب الإلحاد والكفر كما يتضح من هذا
القول للغبريني -وهنا قد يكون القاضي والفقيه هو الذي يتكلم- وهو
القول الذي يحمل فيه على المنكرين على الصوفية والأولياء كراماتهم :

«وقد يقع في هذا الإنكار من ملحد لا علم له وحقّه الإعراض
عنه ، وعدم الالتفات إليه ، وإن زاد فيصّفع في وجهه عوضا عن قفاه
كما جمع الله له الخزية في أولاه وأخراه»⁽³⁸⁾.

إذن إنّ خط التباين بين العقليتين والثقافتين ليس هنا في الإيمان بالغيب
والخوارق بقدر ما هو بين تصوّف يحافظ على حد أدنى من المستوى

(34) المقصود المؤلف .

(35) معالم IV ، ص 89 .

(36) هو المؤلف أبو زيد عبد الرحمان بن محمد بن علي الأنصاري الأسيدي ، معالم IV ،
ص 88 .

(37) ن . م . ، ص 89 .

(38) عنوان ، ص 81 .

النظري والفكري ومن الإمام بأركان الدين وفرائضه وعلى حدّ أدنى من العقلانية ، وبين أشكال من التطفل والسذاجة، والجهل والبله، كانت داخلت تجربة التصوّف والولاية كما سئرى أدناه حسب شهادات أهل العصر أنفسهم .

نقارن هنا بين موقفين لاثنين من قضاة إفريقية ومثقفها . الغبريني وابن خلدون . وهما رغم الفاصل الزمني بينهما (قراءة المائة سنة⁽³⁹⁾) متشابهان إلى حدّ كبير ويمكن اعتبارهما يمثلان إلى حد ما مفهوم النخبة الإفريقية للتصوّف ولمارسته في فترتنا .

الغبريني (40)	ابن خلدون (41)
«ولما ظهر منهم (..) عدم النزوع عن هذه الحال، وقع العمل على نفيهم إلى المغرب، وإخراجهم من البلد، والتقي في حق هؤلاء وأمثالهم قليل وإنما الواجب أن يُعامَلوا بأسوأ التمثيل هؤلاء جملة أغبياء لا علم ولا عمل ولا تصوّف ولا فهم، وهم مع ذلك يجهلون الناس ويعتقدون أنّ المتحلين مبناهم على أساس..»	«... وكان فيهم ملتقطون سقطوا من المغرب يشعّذون بمفترق من اصطلاحات العلوم هنا وهناك، لا ينتمون إلى شيخ مشهور ولا يُعرف لهم كتاب في فنّ، وقد اتّخذوا الناس هزواً، وعقدوا المجالس مثلبة للأعراض (..) خلوا إلى أهل جلدتهم من سكّان الزوايا للعبادة يشترّون بها الجاه ليُجيروا به على الله، (..) فقطعت الحبل في أيديهم، وأمضيت أحكام الله فيمن أجاروه (..) وأصبحت زواياهم مهجورة وبئرهم التي يمتاحون منها معطلة..»

(39) حيث توفي الغبريني سنة 704 هـ ، أما ابن خلدون فإنه توفي سنة 808 هـ .

(40) ظروف إصدار خطاب الغبريني هي حادثة دخول أبي الحسن الفقير المعروف بالطيّار، إلى أحد المساجد ببجاية دون أن يحيّي، هو وجماعة من الفقراء (عنوان، ص 121).

(41) أصدر ابن خلدون حكمه هذا بوصفه قاضي قضاة المالكية بالقاهرة على بعض المغاربة من سكان الزوايا (التعريف ، ص 257).

وكنا سبق وذكرنا خلاف المناري - وهو من فئة الفقهاء الصوفية - مع أهل القيروان بخصوص بعض من «أفتتوا به، وأكثروا الكلام عنه في إظهار الكرامات، وأعطوه «حوائج كثيرة لاعتقادهم فيه، وأسكنوه في برج في سور البلد، لا لشيء سوى لكونه عندما دخل القيروان «بقي يصيح، بالليل في الجبانة وكان «أشعث أغبر عليه غرارة وبيده سبحة فقالوا هذا سائح»⁽⁴²⁾. أما الرجل فكان على ما يبدو «زبالا، بتونس «يكنس تحت الخيل»؛ وهذا يدلّ على مدى رواج ذلك النموذج في تلك الفترة بإفريقية وعلى مدى فعاليته؛ وقد إمتحنه المناري فوجده «لا يعرف شيئا من نقل الماء وغيره»⁽⁴³⁾.

وحكم ابن رشيد على مجمل السير التي جمعها السلاوي عن كرامات شيخه الحرالي (ت 638 هـ بحماه) فوصفه بـ«السذاجة والتضحيق [الذي] يقرب من البلد»⁽⁴⁴⁾، علما بأن هذا لم يمنعه من طلب إجازة من السلاوي في رواية كرامات الحرالي، والفوز بها⁽⁴⁵⁾.

إنّ نفس هذا الاتجاه العقلاني الذي نتبينه من كلام ابن رشيد وحكمه على السلاوي، نراه في تردّد الراشدي قبل اعتقاده في ولاية ابن عروس؛ «فأقف لذلك بين إحجام وإقدام (..) ولست أدري لاستلاء حيرتي أي محل بضميري أحله، وهل أبرم عقد إعتقادي فيه أو أحله»⁽⁴⁶⁾؛ ويبدو أن مرحلة الحيرة هذه والشك إستمرت مدة من الزمن فحتى عندما عاد إليه سنة 865 هـ/1460 م كانت ربما لا تزال تراوده بعض الشكوك حيث يقول: «وتحققت لإثبات قواعد عقيدتي فيه

(42) معالم IV، ص 138.

(43) ن.م.

(44) ملء II، ص 296.

(45) ن.م.، ص 307.

(46) إبتسام، ص 4.

صحّة شواهد الجليّة (..) ومحوت من أكنة ضمائري متقادم آثار
تلبّيس إبليس،⁽⁴⁷⁾.

3 - ابن خلدون والتصوّف

إنّ هذه الفقرة فرضها إعتبار أساسي ، كون الرجل مؤرخا وفقهيا
وقاضٍ وبالتالي ينتمي كليا إلى «النخبة المثقفة، بالمعنى الذي حدّدناه أعلاه ،
عني بالتصوّف وترك لنا ثلاثة نصوص متفاوتة الطول والأهمية في هذا
الموضوع :

1 - مصنّف ، هو شفاء السائل لتهديب المسائل الذي ترجّح

فترة تأليفه بين سنتي 774 و 776 هـ⁽⁴⁸⁾، خصّصه كليا للتاريخ
للظاهرة وتبيان تطورها ومحتوى عباداتها ورياضاتها ومجاهداتها،
وما آلت إليه نظريات المتأخرين من رجالاتها في الوحدة المطلقة
والتجلي والإتحاد والحلول ، كان السبب المباشر لتأليفه مبادرة ابن
خلدون إلى الإجابة عن موضوع «مناظرة المريدين»⁽⁴⁹⁾؛ هل يصحّ سلوك
طريق الصوفية والوصول به إلى المعرفة الذوقية تعلّما من الكتب أم لا بدّ
من شيخ يبيّن دلّائله⁽⁵⁰⁾.

(47) ن.م. . ص 6-7 هل المقصود كتاب أبي الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي (ت 597 هـ)
الذي سوف يستشهد به لاحقا (ن.م. . ص 26) والذي خصّص الباب العاشر منه لذكر
تلبّيس إبليس على الصوفية، انظر تلبّيس إبليس ، ص 231-528.

(48) وليس في «آخر حياته» كما جاء في «المقدمة» لطبعة الدار التونسية للنشر لنص المقدمة
، تونس، 1984، ص 19، انظر رأي الطنجي في مقدمة شفاء السائل ،
وأنظر E. CHAUMONT, "La voie du Soufisme selon Ibn Khaldun. Présentation et traduction
du prologue et du 1er chapitre du Sifa ' as- sa ' il " , dans *Revue Philosophique de Louvain*,
t. 87, n° 74, mai 1989, p 270-271 .

(49) والتي سبق وأشرنا إليها (انظر حولها ما ذكره الطنجي في مقدمة ط. إستبول
للشفاء والنشرسي معيار X، 117 - 123 (نص فتوى القباب في الموضوع)
و ن.م. . XII، ص 293 - 307 (نص فتوى ابن عباد) وقد نشرهما الطنجي في ذيل ط.
الشفاء ، ص 127-134 و 111-127 .

(50) شفاء ، ص 4.

2 - فصل كامل في مقدمته خصّصه للحديث عن التصوّف علماً بأنّ المقدمة يعود تأليفها إلى سنة 780 هـ وهي السنة التي ذكر ابن خلدون في تعريفه أنه أكمل فيها مقدمة كتاب العبر⁽⁵¹⁾، إلّا أنه أدخل عدة تنقيحات وإضافات على نصّه الأول بما في ذلك نص الفصل الخاص بالتصوّف، آخرها كانت أربع سنوات قبل وفاته أي سنة 804 هـ⁽⁵²⁾ إلّا أنها لا تشكل كما نبّين أدناه أية تحويرات جوهرية بالنسبة للنص الأول .

3 - وفتوى فقهية نشرها الطنجي في ذيل الشفاء⁽⁵³⁾ عن أبي الحسن إبراهيم بن عمر بن حسن (البقاعي الشافعي ت 885 هـ/1480م) في كتابه تنبيه الغيّبي على تكفير ابن العربي حيث أورد «فتوى لابن خلدون في ابن عربي ومن سلك سبيله من المتصوفة وفي حكم الشرع في كتبه»⁽⁵⁴⁾. أما تاريخ إصدارها فنرجّح أنه حوالي سنة 790 هـ حيث أشار البقاعي أنه «وقع سنة تسعين وسبعمئة في أيام الملك الظاهر برقوق (..) بحث عظيم وكلام كثير في الديار المصرية بسبب إعتقاد بعض الناس في كتاب الفصوص⁽⁵⁵⁾ فصارت الناس أحزاباً وكاد أن تقع فتنة عظيمة . في آخر الأمر أفتى علماء مصر والقاهرة جميعهم بأنّ بعض ما في الفصوص كفر صريح يكفر به قائله ومعتقده»⁽⁵⁶⁾.

(51) التعريف ، ص 228 - 229.

(52) أشار إليها V. MONTEIL في تقديمه لـ IBN KHALDUN, *Discours sur l'Histoire Universelle*, Sindbad, Paris, 1978, vol I, p. XVI - XVII.

قال عنها ابن خلدون وكتب على غلافها بخطه «.. وليس يوجد في رسمها أصح منها». وهي النسخة التي تعرف بمخطوط «عاطف أفندي» 1936..

(53) شفاء ، ص 110 - 111.

(54) أنظر مقدمة الطنجي للشفاء .

(55) هو كتاب فصوص الحكم لابن عربي.

(56) أنظر (م) 18326 (مجموعة ح. ح. ع. الو.) ، دار الكتب الوطنية، تونس ، ص 4 ب-5 أ.

لماذا نرجّح أن هذه هي الظروف التاريخية التي ربّما أصدر فيها ابن خلدون فتواه ؟ إنّ ابن خلدون يصل القاهرة قادما من الحج في جمادى سنة 790 هـ⁽⁵⁷⁾ أي وسط إحتدام النقاش والكلام حول كتب ابن عربي أو ما يسمّيه البقاعي «مسألة في ابن عربي»⁽⁵⁸⁾. بحيث أن يكون ابن خلدون أبدى رأيا في الموضوع فهذا يبدو شبه مؤكد أولا لأن نصّ البقاعي واضح «أفتى علماء مصر والقاهرة جميعهم» في الموضوع ، وإن كان ابن خلدون آنذاك لم يعد يشغل خطة قاضي القضاة للمالكية⁽⁵⁹⁾ التي كان عزل عنها سنة 786 هـ⁽⁶⁰⁾. وإنّ عدم ذكر البقاعي لابن خلدون بالإسم في سياق روايته للأحداث ليس دليلا على أنّ هذا الأخير لم يفتّ في الموضوع ، فهو لم يذكر من العلماء إلّا اثنين من كبراء الشافعية ومن كبراء الحنفية ولم يذكر لا المالكية ولا الحنابلة ، كما أنّه خصّ ابن خلدون بإيراد نصّ فتواه في كتابه تنبيه الغبي كما ذكرنا أعلاه .

إنّ الأسئلة التي تطرحها علينا طبيعة هذه النصوص الثلاثة تندرج تماما ضمن الإشكالية التي أثرتها في هذا الفصل . هل رأي ابن خلدون كمؤرخ يختلف عن رأيه كفقيه ؟ هل وقع تطوّر ما في موقف ابن خلدون من التصوّف بين الفترة التي كتب فيه شفاءه (774-776هـ) والفترة التي وضع فيها اللمسات الأخيرة على مقدّمته سنة 804 هـ ؟ هل يمكن اعتبار أنّ وراء إهتمام ابن خلدون بالتصوّف وعلاوة على الدوافع «المهنية» (بوصفه قاضي وفقّيه) دوافع ذاتية، تندرج ضمن مقولة البحث عن

(57) التعريف، ص 262.

(58) (م) 18326 ، ص 1 ب

(59) يقول ابن خلدون في تعريفه أنّ قضاة المذاهب في دولة الماليك «كانوا أربعة بعدد المذاهب، يدعى كل منهم قاضي القضاة، تمييزا عن الحكام بالنيابة عنهم لاتساع خطة هذا العمور». التعريف ، ص 253.

(60) ن.م. ، ص 259.

الحقيقة وتعتبر عن حالة من القلق⁽⁶¹⁾ ؟

أ - علاقة ابن خلدون بالتصوّف من خلال كتاب التعريف

لا غرابة لاهتمام ابن خلدون بالتصوّف ، فهذا الأخير حاضر كما أسلفنا في ثقافة العصر وفي أدبه ، وفي مدنه وعمرانه . وابن خلدون وإن هو لم ينشأ في بيت صوفي ، إلّا أنّ والده ، أبا بكر محمد ، كان من رواد زاوية الزبيدي بتونس بل نشأ في حجر أبي عبد الله الزبيدي «كبير تونس لعهد في العلم والفتيا ، وانتحال طرق الولاية»⁽⁶²⁾ .

كما أنّ ابن خلدون وإن لم يذكر لنا في استعراض برنامج قراءاته في حاضرة تونس وفي مجالس الشيوخ والعلماء الذين قدموا مع السلطان المريني أبي الحسن سنة 748 هـ⁽⁶³⁾ ما يمتّ إلى التصوّف ، إلّا أنّه يذكر لنا أن شيخه الآبلي الذي تتلمذ عليه مدة 3 سنوات⁽⁶⁴⁾ ، كان لازم بمراكش الإمام أبا العباس بن البناء شيخ المعقول والمنقول «والبرز في التصوّف علما وحالا»⁽⁶⁵⁾ . وأخذ عنه . كما نرجّح أن اطلاع ابن خلدون على فصول التصوّف من كتاب الإشارات لابن سينا⁽⁶⁶⁾ ، إنّما تمّ على يدي الآبلي⁽⁶⁷⁾ . كما أنّ ابن خلدون أقام أياما عند الشيخ عبد الرحمان

(61) يقول الطنجي في تقديمه لـ «الشفاء» ، الحماسة والحرارة اللتان وسّتا لهجته توحى إلى القارئ بسرور المؤلف البالغ بالعثور على حل مشكلة . شفاء . «مقدمة» المحقق .

(62) التعريف ص 14 ، هو أبو عبد الله محمد بن الحسين القرشي الزبيدي ت 740 هـ ذكره المقرئ في نفع الطيب ، ج 7 ص 239-240 والتبكتي في نيل الإبتهاج ص 237 وهو ينتمي إلى بيت عريق في الولاية .

(63) ن.م. . ص 15-23 .

(64) هو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي (ت 757 هـ بفاس وكان مولده بتلمسان سنة 681 هـ أنظر التعريف . ص 38 .

(65) ن.م. . ص 21-22 .

(66) يذكره في مقدمته في فصل «التصوف» . ص 592 .

(67) أنظر التعريف ص 63 .

الوشتاتي «من كبراء المرابطين» ببلدة آبة⁽⁶⁸⁾، وإنّ أحد شيوخه الذين يذكّره في التعريف⁽⁶⁹⁾، أبو البركات محمد (..) بن الحاج البليقي، من أهل المرية، كان شيخ المحدثين والفقهاء والأدباء والصوفية والخطباء بالأندلس.

وأخيرا يذكر ابن خلدون في المقدمة «شيخنا العارف كبير الأولياء بالأندلس، أبا | مهدي عيسى ابن الزيّات، ويورد فصلا من كلامه في معنى التوحيد⁽⁷⁰⁾، والجدير بالذكر أنّه تتلمذ على ابن الزيّات صحبة صديقه لسان الدين ابن الخطيب وهو الذي سيأخذ عنه وتحديدًا عن كتابه روضة التعريف، الفصل الخاص بكلام شيخهما» لطول عهد [ابن خلدون] به⁽⁷¹⁾، مما يجعلنا نرجّح فترة الجلوس على ابن الزيّات ما بين سنتي 764 و 766 هـ⁽⁷²⁾ أي في المرة الأولى التي دخل فيها ابن خلدون الأندلس.

ولا شكّ أن «محنة» ابن الخطيب في كتابه روضة التعريف سيكون لها أثر عميق على ابن خلدون الذي كانت تربطه بالوزير الغرناطي علاقة ودّ وصداقة؛ ففي سنة 769 هـ يعلمه هذا الأخير في رسالة وجهها إليه، بأنه آلف هذا الكتاب ردّا على كتاب ابن حجلة، وسنة 771 هـ يطلب ابن الخطيب من صديقه الوقوف على كتابه هذا⁽⁷³⁾، ونحن نعلم من الوزير نفسه ما كان أثاره هذا المصنّف من ضجة آنذاك بالأندلس

(68) ن.م. ص 56.

(69) ن.م. ص 61.

(70) المقدمة، ص 593-595، هذا وكان أخوه أيضا أحمد أبو جعفر ابن الزيّات من كبار

صوفية الأندلس من مشيخة لسان الدين ابن الخطيب، يصفه المقرئ بشيخ الفرق الصوفية

(..) وأخيه الفاضل الناسك شيخنا أبي مهدي، نفع الطيب، ج VII، ص 167.

(71) المقدمة، ص 595.

(72) التعريف، ص 79.

(73) أنظر على التوالي التعريف، ص 120-121 و 129.

فلا غرابة إذا هو أراد معرفة رأي صديقه ابن خلدون في الموضوع . ثم تتلاحق الأحداث وبينما ابن خلدون ببسكرة بعيد سنة 772 هـ يبلغه خبر مفر لسان الدين من الأندلس⁽⁷⁴⁾، ونراه يتدخل شخصيا لدى أهل الدولة، بفاس في شأن صديقه⁽⁷⁵⁾، إلا أن «تلك السعاية» لم تنجح (...). وقتل ابن الخطيب بمحبسه⁽⁷⁶⁾، وسوف يلام ابن خلدون على سعايته هذه⁽⁷⁷⁾.

نحن لا نستبعد أن تكون جميع هذه العوامل التي حاولنا عرضها بإيجاز خلّفت في نفس ابن خلدون حيرة وقلقا وجملة من الأسئلة نجد صداها في شفاء السائل نفسه وهو أول كتابات ابن خلدون كرونولوجيا في التصوّف، والمصنّف الذي حمل جميع التساؤلات والهواجس التي كانت تسكنه، والذي لم تكن «مناظرة المريدين» إلا ذريعة ومناسبة إغتنمها ابن خلدون ليحسم أمره، إزاء البلبلة العميقة التي خلّفتها قضية صديقه ابن الخطيب والتي لم تكن هي الأخرى سوى مظهرا من مظاهر الجدل والصراعات التي كان يثيرها التصوّف في المغرب الإسلامي في تلك الفترة. ومن هذه الأسئلة: شرعية البحث عن الحقيقة، ومفهوم السعادة، هل يمكن تحقيقها - وهي المقترنة بمعرفة الله - في هذه الدنيا أم أنها حكر على الآخرة⁽⁷⁸⁾، وإلى أيّ حد يستطيع الإنسان دون أن يخرج عن الشرع⁽⁷⁹⁾ وعن عقله⁽⁸⁰⁾، أن يذهب في البحث عن الحقيقة وفي المعرفة والتحقيق بها. ونستدلّ على مدى ما

(74) التعريف، ص 139.

(75) جاء في التعريف ص 227، وبعث إليّ ابن الخطيب من محبسه مستصرخا بي متوسلا.

(76) ن.م.، ص 227.

(77) ن.م.

(78) شفاء، ص 26 - 29.

(79) ن.م.، ص 95.

(80) ن.م.، ص 107.

كان يهجس في خاطر ابن خلدون من هذه المسائل بقوله في آخر الشفاء :

«ما زال يختلج في نظري أن المجدوب فاقد لعقل التكليف وهو أدون مراتب النوع الإنساني ، فيكون خارجا عن زمرة المؤمنين بما سقط عنه من التكاليف ولا سيما العبادات . فكيف يلحق بمراتب أولياء الله ويعد منهم ، حتى ألهم الله إلي كشف الغطاء عن ذلك بمنه وهدايته» (81).

وهذا يعني بشكل واضح أن هذه المسألة ما فتئت تشغل بال ابن خلدون ، كما أن تخصيص خاتمة كتابه لها والحديث بشيء من الإرتياح عن إهتدائه ، على النمط الكشفى - وهو النمط الصوفى في اكتساب المعرفة (82) - ، إلى جواب يدل على مدى أهميتها في نظره .

ولا يشرع ابن خلدون في الإجابة عن السؤال المطروح في «مناظرة المريدين» إلا في الثلث الأخير من شفاؤه (83) ، مما يؤكد ما ذكرناه أعلاه من أن هذه المناظرة لم تكن إلا ذريعة .

ب - المؤرخ والفقيه ، دراسة مقارنة لنصّ الشفاء ولنصّ المقدمة

يتضح من دراسة مقارنة بين النصين أن لا قطيعة تامة ومطلقة بين طبيعة النصين أو الخطابين مثلما قد يتوقع المرء ، حيث في المقدمة يفترض في ابن خلدون بوصفه مؤرخا ، أن يكون مفسّرا ، محللا ، ملاحظا ؛ في حين يفترض فيه في الشفاء بوصفه فقيها (84) أن يحكم ويفصل ، ويعلن ما هو واجب شرعا ويرد على معترض .

(81) ن ٢٠ .

(82) علما بأن ابن خلدون يعلّل موقفه بشكل أقرب منه إلى علم المنطق والفلسفة .

(83) الموافق لصفحة 70 من طبعة إستنبول التي تنتهي بالنسبة للشفاء ص 108 .

(84) وإن هو لم يُستفت إلا أن طبيعة المناظرة وتوجه الشاطبي بالسؤال إلى فقيهين من فقهاء المغرب تفرض إطارا وطبيعة معينة للخطاب .

فناه في المقدمة يصدر أحكاما كقوله في رأي ابن دهاق⁽⁸⁵⁾، هو
في غاية السقوط،⁽⁸⁶⁾ وكذلك عند عرضه لكلام الصوفية في المواضع
الأربعة حيث يبدي رأيا وحكما في كل منها⁽⁸⁷⁾.

في حين نراه في الشفاء يؤرخ للتصوف ويشرح ويفصل آدابه
ودرجاته وأحوال أهله ومختلف نظرياتهم دون إبداء أي حكم بالتكفير بل
نراه يتوخى الحذر⁽⁸⁸⁾ وأقصى ما ينعت به كلامهم هو الغرابة⁽⁸⁹⁾
مشبها إياه بكلام الفلاسفة لكن مع الإفتقار إلى البرهان العقلي⁽⁹⁰⁾،
وحتى عندما يطلق حكمه الصارم فإنه يكتفي بنفي صفة التصوف عن
بعضهم منكرًا عليهم مشروعية القصد⁽⁹¹⁾ ويتكلم عن «خطأ» المتأخرين
من الصوفية⁽⁹²⁾.

بحيث يبدو لنا أن الجانب التفسيري والوصفي والبياني يحتل في
الشفاء مكانة مميزة . هل هذا يعني أن الخطاب خلا من أي طابع يذكر
بموقع صاحبه (كفقيه) وبالإطار الموضوعي للمناظرة أي بالظروف
الموضوعية لصدور الخطاب ؟ كلا ، فنرى ابن خلدون الفقيه يقول :

- «فذهبت إلى كشف القناع (..) وإيضاح الحق»⁽⁹³⁾.

(85) هو ابراهيم ابن يوسف ابن محمد ابن دهاق (ت 611 هـ/1214م) متكلم صوفي، انظر
حوله نفع الطيب ج II ، ص 202.

(86) المقدمة، ص 591.

(87) ن. م. ، ص 595-597.

(88) حيث يقول «وربما يتضمن أقوالا منكورة ومذاهب مبتدعة ككلمات الباطنية»، ن. م. ،
ص 57.

(89) ن. م. ، ص 62.

(90) شفاء ، ص 58 - 61.

(91) شفاء ، ص 70.

(92) ن. م. .

(93) ن. م. ، ص 4.

- «إذ بينا هذه المجاهدات (..) فلنذكر مشروعاتها» (94).

- «الكلام فيما نقل المتأخرون إسم التصوف إليه والردّ عليهم في ذلك» (95).

- «الكلام في اشتراط الشيخ في المجاهدة ، وفي أي المجاهدات يجب، وفي أيها يتأكد ، وفي أيها لا يجب ، ووجه ذلك» (96).

- في الفصل بين المتناظرين ، وتعيين الحق من أقوالهما والصحيح من أدلتهم» (97).

في حين يبقى المقصد الأول والأصلي في المقدمة هو البيان والشرح : «فلنبين تفصيل هذه المذاهب ونشرح حقيقة كل واحد منها» (98). لكن كما رأينا لا قطيعة مطلقة بين النصين من حيث طبيعة الخطاب ولا خصوصية مطلقة .

* إنّ الشروحات والبيانات في كل من الشفاء والمقدمة حول تطوّر معنى التصوف ومحتوى عباداته ورياضاته ومجاهداته ونظريات «التأخّرين» من الصوفية في الوحدة المطلقة والتجلّي والاتحاد والحلول ، تكاد تكون في بعض الحالات مكررة وهي جدّ متشابهة لا خلاف بينها ولا فارق (99) ، باستثناء ربط ابن خلدون في المقدمة وحدها ودون الشفاء أراء هؤلاء المتأخّرين بأراء الشيعة الإسماعلية من الرافضة «الدائنين

(94) ن.م. ، ص 49.

(95) ن.م. ، ص 52 .

(96) ن.م. ، ص 70.

(97) ن.م. ، ص 79.

(98) المقدمة ، ص 588.

(99) ن.م. ، ص 590 والشفاء، ص 61.

أيضا بالحلول وإلهية الأئمة ،⁽¹⁰⁰⁾ ، وأيضا في مسألة القطب والأبدال والنقباء .

ولئن يبدو تفهم ابن خلدون «المؤرخ» وتسامحه وانفتاحه من الأشياء «الطبيعية» في المقدمة حيث يرى بالنسبة لنظريات التأخرين «في حقائق العلويات» والكشف و«ترتيب صدور الكائنات»⁽¹⁰¹⁾ أنه ينبغي عدم التعرض لها وتركها كما يترك التشابه⁽¹⁰²⁾ ، وحتى الشطحات فلا يجب مؤاخذتهم عليها لأن «صاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور» ، ويدخل هنا عنصر أخلاقي للحكم عليهم : «فمن علم فضله حمل على القصد الجميل ، أما الذي يتكلم بمثلها وهو حاضر في حسه فمؤاخذ عليها» (كالحلاج) . فمن الظواهر الملفتة أن نفس هذا التفهم والتسامح والإنفتاح نراه في خطابه في الشفاء حيث من المفترض أن يكون متشددا وصارما لا سيما إذا قارنا موقفه بموقف القباب في فتواه⁽¹⁰³⁾ .

فنرى ابن خلدون يقبل هنا أيضا بمبدأ حسن التأويل من أهل التصوف في ما قد يباين في الظاهر مقتضى الشرع⁽¹⁰⁴⁾ . كما أنه يعترف بخصوصية طريقة التصوف وبكونها مغايرة لطريقة الشرع العامة كما أنه يقر لأهلها والمختصين بها ، بمعرفتهم دون غيرهم لحكم الله فيها : «قد قدمنا أنها طريقة خاصة مغايرة لطريقة الشرع العامة عثر عليها الصديقون⁽¹⁰⁵⁾ واقتفوها حرصا على الدرجات العلى ، وعلموا - بعد

(100) المقدمة ، ص 592 - 593 .

(101) وهي نظريات التجلي والحلول والوحدة المطلقة .

(102) المقدمة ، ص 596 .

(103) شفاء ، ص 127-134 الذي يستشهد بأقوال الفشتالي الذي كان يقول «لو وجدت تواليف إتاليف القشيري بأسرها لجمعتها وألقيتها في البحر» والذي كان لا يتمنى أن يكون مع الغزالي في «يوم الحشر» ، ن . م . ، ص 132 .

(104) ن . م . ، ص 80 .

(105) أو الأولياء في مصطلح ابن خلدون .

ذوق معانيها ووجدان مداركها - كيف تتعلق بها الأحكام الخمسة⁽¹⁰⁶⁾
إندراج الخاص تحت العام ، لكن لتعذر العبارة عن متعلق الأحكام الخمسة
فيها (..) خفى ذلك إلا على أهله المختصين بمعارفها ومعرفة حكم الله
فيها⁽¹⁰⁷⁾.

وأقصى ما يذهب إليه ابن خلدون في حكمه على الرأي القائل بأن
الشيخ لا يُفقد حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، وحول النظريات
الصوفية الخاصة بالقطب والأبدال والأوتاد ، هو وصفها بـ « الغريبة » :
« وقد قدمنا مذاهبهم وزيفناها وبيننا فسادها »⁽¹⁰⁸⁾.

كما أن ابن خلدون «الفقيه» يستطيع أن يتجاوز موقعه هذا ويسمو
عنه لينظر بكل موضوعية إلى هذه الطريق «التي عثر عليها أولياء الله
وخاصته في انفرادهم (..)» والتمسوا مشروعيتها من الكتاب والسنة ،
على مضايقة من أهل الفتيا وحملة الشريعة⁽¹⁰⁹⁾.

والجدير بالذكر أن ابن خلدون لا ينكر الكشف الذي يعتبره «نورا
يقذفه الله في القلب المزكى بالمجاهدة» ، لكن ما لا يوافق عليه هو الكلام
في هذه الأمور والإعتداد بها والوقوف عندها وجعلها علما مدونا من
الممكن إستنفاده من الدفاتر والكتب⁽¹¹⁰⁾. أمّا رأيه في الجذب -وهي
المسألة التي ستتخذ في القرن الموالي أهمية أساسية في «قضية ابن
عروس» - ، فتتوقف عنده برهة . لقد ذكرنا أعلاه أن هذه المسألة ما

(106) الأحكام الخمسة الشرعية : الوجوب، الحرمة، الإباحة، الندب، الكرامة ، شفاء ، ص 95
هامش (1).

(107) ن . م . ، ص 95.

(108) ن . م . ، ص 105.

(109) شفاء ، ص 80.

(110) ن . م . ، ص 70.

فتنت تختلج في ناظر ابن خلدون كما يقول بنفسه⁽¹¹¹⁾، وهي بالفعل المسألة المركزية في التصوف والولاية . هل يجب الإقرار بحال الجذب واعتباره حالا من أحوال الولاية وبالتالي إدراج تصرفات الولي ضمن هذا الحال وإن هي بدت غريبة ومستهجنة ، وهل أن «المجذوب» ، وهو حسب التحديد الخلدوني «الفاقد لعقل التكليف» ، يمكن مع ذلك حشره في خانة أولياء الله ؟ أمّا رأي ابن خلدون الذي إهتدى إليه في خاتمة شفاؤه فنلخصه كالآتي :

إن العقل إذا فقد لنقص في ذاته كسائر المجانين ، نزل الإنسان عن رتبة النوع الإنساني فضلا عن الولاية ، لكن إن فقد لغرق في بحر الأنوار الالهية ، لا يضره ذلك ولا ينزل به عن رتبة النوع بل «تعلو لديه رتبة الإيمان وتصح له الولاية»⁽¹¹²⁾.

وخير ما نختم به هذه الفقرة ، هو المقارنة بين ما انتهى إليه ابن خلدون من مواقف إزاء الصوفية وشطحاتهم وجذبيهم ، في كل من الشفاء والمقدمة وسوف نرى كم أن الموقفين متشابهان :

الشفاء	المقدمة
«ربما يستغرب في حقهم حكم ما، وإنما هو لغرابة متعلقة في تلك المدارك الذوقية فلا يستبعد ذلك عنهم، فهم أعلم بمداركهم والسعادة أصلها التخصيص» ⁽¹¹³⁾ .	«وأمّا الألفاظ الموهمة التي يعتبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع فاعلم أنّ الإنصاف في شأن القوم أنّهم أهل غيبة عن الحسن (..) وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور» ⁽¹¹⁴⁾ .

(111) شفاء ، ص 107.

(112) ن.م. ، ص 108.

(113) شفاء ، ص 108.

(114) المقدمة ، ص 596.

يبقى أن نقول كلمة في فتوى ابن خلدون الخاصة بابن عربي ؛ لقد سبق وبيننا الظروف التاريخية التي حقت بصدورها والتي لا يمكن عزلها عنها ، ونحن نأسف للكيفية التي نشرت فيها هذه الفتوى في ذيل الشفاء دون تذكير بهذه الظروف التي أوردتها البقاعي بشكل لا لبس فيه ، مما قد ينتج عنه سوء فهم لموقف ابن خلدون من التصوف ، وسحب موقفه المعبر عنه في الفتوى على بقية كلامه في التصوف ، واعتباره بالتالي من المتشددين . وهي الفتوى التي اعتبر فيها ابن خلدون تأليف ابن عربي وابن سبعين وابن برّجان «مشحونة بصريح الكفر» ، كما اعتبرها متضمنة لعقائد مضلّة ، يتعين بالتالي «إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء» (115).

إنّ مقارنة سريعة مع نص البقاعي في روايته لأحداث سنة 790هـ تظهر مدى إرتباط فتوى ابن خلدون بالظروف التاريخية لصدور هذا النص أي «مسألة ابن عربي» التي أشرنا إليها أعلاه (116) تماما كما ينبغي حسب اعتقادنا وضع تعيين السلطان الظاهر برقوق لابن خلدون على رأس الخانقاه الركنية (117) في إطار سياسة الظاهر الدينية ، أي محاولة الإمساك بزمام الخوانق والمدارس وجعلها فضاءات لبث العقائد السنية والحيلولة دون تحوّلها إلى فضاءات بيد جماعة الفلاسفة والصوفية ؛ ألم يرو البقاعي أن المرسوم السلطاني الظاهري الذي صدر في خضم مسألة ابن عربي سنة 790هـ والموجه إلى شيخ المدرسة الظاهرية ينص بأن «لا يمكن أحدا يسكن في المدرسة من الإشتغال في مثل هذه الكتب إكتاب الفصوص ربما وغيره من تأليف ابن عربي ولا في علوم

(115) شفاء ، ص 110.

(116) أنظر أعلاه ، وقد ذكر البقاعي أن بعض من كان يعتقد ابن عربي في السابق «نهض (..) فأحرقه» (م) 18326 ، الم.الم. ، ص 4 ب و 5 أ.

(117) التعريف ، ص 311-313 أنظر تفصيلنا لهذا الموضوع في الفصل V من هذا الكتاب.

الفلاسفة الأوائل مثل الحكمة والمنطق،⁽¹¹⁸⁾ لا سيما وأن تأثير التيار الأكبري⁽¹¹⁹⁾ والفلسفي كان لا يزال قويا بمصر عند الخاصة والعامة على حد سواء وعند بعض أعيان الدولة وكبار موظفيها كمحتسب القاهرة وذلك بشهادة البقاعي نفسه⁽¹²⁰⁾.

بحيث يبدو لنا أن موقف ابن خلدون ، قاضي قضاة المالكية سابقا بمصر كان صارما وحازما ، على قدر ما كان موقفه في الشفاء والمقدمة متسامحا ومتفهما ، وكأنا به يريد أن يخفف من حجم هذا التسامح والتفهم في ظل الجو السياسي والديني المشحون الذي كانت تشهده القاهرة والموجه على حد سواء ضد الصوفية والفلاسفة . هل هذا من باب «الإنتهازية» التي طالما يقذف بها الرجل ؟ إن صفة ابن خلدون هنا - كفقيه أجلس خمس مرات للقضاء وكان كل مرة يعزل بسبب الوشايات⁽¹²¹⁾ والصورة التي أعطاها عن نفسه - صرامة وقسوة في الأحكام لا سيما تجاه بعض المتطفلين والمشعوذين، من المغاربة سكان الزوايا⁽¹²²⁾، وعدم رغبته في ترك ثغرة لأعدائه والمتربصين به شرا للوشاية به لدى السلطان ، كل ذلك لعب دون شك دورا في صدور فتوى ابن خلدون على النحو الذي صدرت فيه والذي لم يكن يعقل ، في مثل أجواء القاهرة آنذاك وتشدد مواقف بقية القضاة من المذاهب الأخرى وموقف الدولة الصارم ، أن يكون أقل قسوة وشدة . وإن هذه الفتوى استعملت تقريبا نفس تعابير وأحكام فتاوي بقية القضاة ، مما يؤكد المنطق الوظيفي الذي تحكم في صدورهما ، والذي حدّد لهجتها وما انتهت إليه من مواقف.

(118) أنظر البقاعي (م) 18326 الم.م. ، ص 5 أ.

(119) نسبة إلى «الشيخ الأكبر» محيي الدين ابن عربي.

(120) البقاعي (م) 18326 الم.م. ، ص 5 أ.

(121) أنظر التعريف ، ص 347 ومن ص 245 إلى ص 384 حول المرحلة «المصرية» من حياته.

(122) أنظر أعلاه والتعريف ص 257 .

هذا مع التذكير بأن ابن خلدون (المؤرخ والفقيه معا) لم يحبذ بشكل عام التصوف «الفلسفي»، وهو أعلن مرارا في المقدمة والشفاء إثاره لتصوف المتأخرين من السلف والصدر الأول من المتصوفة،⁽¹²³⁾.

ج - ابن خلدون والتصوف وعنصر الزمن

إنّ مقارنة بين نسختين من المقدمة⁽¹²⁴⁾ تظهر أن لا وجود لخلاف جوهري أو لإضافات ذات بال من شأنها أن تغير من المنحى العام لابن خلدون إزاء التصوف، فالفقرات الثلاث المضافة إلى نسخة (ب)⁽¹²⁵⁾ ليست سوى شروحات إضافية حول مبدأ المباشرة بمعنييه، ومبدأ التوحيد (نظرية الحلول والوحدة المطلقة) وتأكيد علاقة نظرية القطب بنظرية الإمامة عند الشيعة؛ لكن الربط بين المتأخرين من الصوفية والإسماعلية والرافضة كان موجودا منذ النسخة الأولى للمقدمة⁽¹²⁶⁾. كما أنّ إحدى الفقرات المضافة هي التي يورد فيها ابن خلدون رأي شيخه في التصوف أبي مهدي عيسى ابن الزيات «شيخنا العارف كبير الأولياء بالأندلس»⁽¹²⁷⁾ نقلا عن كتاب ابن الخطيب روضة التعريف بالحب الشريف كما سبق وذكرنا⁽¹²⁸⁾.

(123) شفاء، ص 18، والمقدمة، ص 596.

(124) نسخة نسميها (أ) وهي نسخة ليست محققة كما لا يذكر الناشر (دار الجيل، بيروت د.ت.) أية طبعة اعتمد والأرجح أنها طبعة 1880 المعتمدة هي على الطبعة الأولى، بولاق، القاهرة 1857، انظر V. MONTEIL, "Préface", *op cit*, p XVIII
ونسخة نسميها (ب) وهي طبعة الدار التونسية للنشر والدار العربية للكتاب، تونس، 1984، سبق ذكرها أعلاه.

(125) المقدمة (ب)، ص 588-589 وص 593 وص 593-595.

(126) المقدمة (أ)، ص 523.

(127) المقدمة (ب)، ص 593.

(128) ن.م.، ص 595.

ولما علمنا أن ابن خلدون بقي يقوم بهذه الإضافات والتنقيحات على نصّ مقدّمته إلى آخر حياته أي إلى (سنة 804 هـ) كان لزاماً علينا أن نقرّ بمدى التماسك العام والتواصل والثبات في موقف الرجل ، وهنا لا مفرّ من اللفت إلى أن الفتوى التي اضطرّ ابن خلدون في الظروف التي ذكرناها إلى إصدارها ، لم تؤثر على موقفه المبدئي من التصوّف وحتى من المتأخرين من الصوفية ، جماعة الوحدة المطلقة والتجلي والحلول ، الذين استهدفهم الفتوى بالذات .

أمّا إذا أردنا الآن الحكم على موقف ابن خلدون في زمانه مقارنة مع فقهاء عصره ، هل هو أكثر صرامة كما قيل ⁽¹²⁹⁾ ، وجب علينا بداية حلّ مسألتين منهجيتين :

أولاً : لا يوجد كما يتضح من كلامنا طوال هذا الفصل موقف موحد ومطلق ودائم للفقهاء والقضاة بإفريقية في فترتنا من التصوّف ⁽¹³⁰⁾ ، بل مواقف ، فمع أي من هذه المواقف تجدر مقارنة موقف الفقيه ابن خلدون ؟

ثانياً : أي نصّ من نصوص ابن خلدون الثلاثة سيقع إعماله في عملية المقارنة ؟ فإذا استثنينا المقدّمة باعتبارها نصاً أصدره ابن خلدون «المؤرخ» ، فأيا من النصّين الآخرين سنعتمد ، علماً بأن فتوى ابن خلدون الفقيه والعالم المالكي بالقاهرة سنة 790 هـ لها كما ذكرنا ظروفها الخاصة ولا يمكن اعتبارها ممثلة حتى لرأي ابن خلدون كفقيه ؛ بحيث يبقى نصّ الشفاء ، ونحن أظهرنا أن لا خلاف جوهرياً بين هذا النص ونص المقدّمة ، وتبييناً للطابع

(129) أنظر . BRUNSCHWIG, *La Berbérie, op cit*, II, p 336 et note 2 .

(130) أنظر الموقف المنسوب إلى أبي عبد الله محمد بن عقاب (ت 851 هـ) ولّي قضاء الجماعة سنة 847 هـ (أنظر تاريخ ، ص 141) تجاه السفريولي (فهرست ، ص 198) وتجاه ابن عروس (إبتسام ص 277) .

المصطنع للحدود الفاصلة بين «المؤرخ» و«الفقيه» في شخصية الرجل والتي تبقى وحدة متماسكة ومتجانسة إلى حد بعيد .

لقد سبق وذكرنا موقف ابن خلدون من مسألة الجذب وهي المسألة التي ستثير في القرن الموالي له (المئة التاسعة هـ) على هامش «قضية بن عروس» ضجة وجدلا وانقساماً بين مؤيد ومعارض؛ حيث جاء في فهرست الرصاع أنّ الأولياء الذين كانوا يتخذون من دار الزنجاري (131) مقراً لاجتماعاتهم «كانوا يسلّمون لابن عروس ما كان عليه من جذب» على أن هذا الجذب سبقته «عبادات وسياحات» وأنه «إنما وقع له في آخر عمله وأنه تمكن منه الحب حتى غلب عليه حاله» (132).

بحيث يتضح لنا أن هذه المسألة التي حيرت ليس فقط الفقهاء بل الأولياء أيضاً بالنسبة لابن عروس (133) ، كان ابن خلدون اتخذ فيها ، وبوصفه فقيهاً ، قبل قرن من الزمن ، موقفاً جريئاً على النحو الذي ذكرناه .

ونحن نقارن على سبيل الإشارة فقط بين مواقف كل من الغبريني (ت 704 هـ) وابن خلدون (ت 808 هـ) والرصاع (ت 895 هـ) ، وجميعهم

(131) هو أبو عبد الله محمد الزنجاري النفزاوي من المعاصرين لأحمد ابن عروس ومن كبار أصحابه ، أنظر إبتسام ، ص 217 ، كان مذهبه جواز السماع بشروطه ورجحنا أنه كان يرأس «حزب» المدافعين عن ابن عروس وهو ما يُستفاد من كلام الرصاع ، فهرست ص 199 .

(132) فهرست ، ص 199 .

(133) ونحن نعلم من خلال الراشدي أنّ ظاهرة الإنكار وعدم الاعتقاد بولاية ابن عروس شوهدت من طرف بعض الأولياء والصوفية أيضاً كالولي أبي عبد الله محمد الجلاد وأحد أصحابه و«كان شاذلي الطريقة ومن أرباب الحقيقة» (إبتسام، ص 213) وكذلك صوفي آخر هو أبو محمد عبد الكريم الغرياني الذي بقيت نفسه «غير منسرحة» (..) إلى اعتقاد «ابن عروس» ن.م. ، ص 216 وهذا ربّما ما دفع بالراشدي إلى الشروع في تأليف كتابه في حياة ابن عروس في حين درجت العادة على وضع كتب المناقب بعد وفاة الولي (أنظر ن.م. ، ص 220).

من الفقهاء والقضاة من كانت لهم علاقة مميزة بالتصوف وفي نفس الوقت ينتمون إلى النخبة المثقفة، بإفريقية وعاش كل منهم في حقبة معينة من فترتنا .

الغبريني	ابن خلدون	الرصاص
(..) وآلف ابن عربي التأليف وكثر التصانيف وفيها ما فيها أن قيض الله من يسامح ويسهل ويتأول الخير سهل المرام، ويسلك سبيل الأفاضل الكرام، وإن كان بمن ينظر بحسب الظاهر ولا يسامح في نظر ناظر، فالأمر صعب والمرتقى وعمر، (134).	وأما الكلام في الكشف (..) فينبغي أن لا نتعرض لكلامهم في ذلك ونتركه فيما تركناه من التشابه ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات، على الوجه الموافق لظاهر الشريعة فأكرم بها سعادة. وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحسن (..) وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور، (135).	والصواب التسليم لهم في حالهم وإن احتيج إلى قيام الشرع عليهم أقيم بظاهره في الطريقة وذلك لا ينافي علم الحقيقة والله (..) يحفظنا من الخطأ والزلل في الاعتقاد والقول والعمل ويحببنا في أوليائه ويصيرنا من أصفياه ويختم لنا بخاتمة الصالحين، (136).

بحيث يبدو موقف ابن خلدون على ما إكتنفه من تسامح وتفهم قريبا جدا من موقف الرصاص لا سيما فيما يدعوان إليه من «تسليم» لأهل التصوف بحالهم ، بل نرى ابن خلدون وكأنه يستقل عن الفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها فئة «أهل الشرع» في دعوته إلى إنصاف أهل التصوف وعدم مؤاخذتهم بوصفهم «أهل غيبة» .

(134) عنوان ، ص 158 .

(135) المقدمة، ص 596 .

(136) الفهرست، ص 206 .

خاتمة الباب الخامس

إنّ ما يتضح من استعراضنا لعلاقة أهل الفقه والفتيا بالتصوّف ومواقفهم منه ، وعلى الرغم من عدم وجود موقف واحد ومطلق ودائم كما ذكرنا ، هو أن جانب القبول والإستيعاب والهضم كان هو الغالب على جانب النبذ والرفض والصراع، مهما بلغت في بعض الحالات حدّته. ولا شك أن انتشار صنف الفقهاء - الصوفية وعددهم ، هما خير دليل على مدى اندماج التصوّف في المنظومة السنيّة (المالكية هنا) ومدى نجاحه في كسب رهان المشروعية .

ولما ساهمت كتب المناقب والتراجم في إشاعة نموذج من الفقيه «الولي»، ذي البركات أصبح معه من العسير في بعض الحالات التمييز بين من ينتمي بالفعل إلى دائرة الفقه ومن ينتمي إلى دائرة الولاية والتصوّف ، يمكن إعتبار هذا النموذج يعكس إنتصار نموذج الولي الذي سينسحب على بقية النماذج فتسعى إلى التماثل معه لما عرفه من انتشار ونجاح ولما أظهره من حيوية وفعالية .

من ناحية أخرى ، عوض إشكالية تبني وتؤسس على التناقض المطلق والدائم بين الفئتين (فئة الصوفية وفئة الفقهاء) وهو كما رأينا ما يتعارض مع الواقع التاريخي ، وتجعل من عنصر الصراع ، المحرك الأساسي والوحيد للعلاقات بينهما والمتحكّم الرئيسي بها ، وهو ما حاولنا أيضا إبراز عدم ملاءمته للحقيقة التاريخية ، إلى أيّ حدّ يمكن لإشكالية الصلاح أن تكون إشكالية بديلة تتجاوز الجدل حول المشروعيتين السنيّة - التقليديّة من جهة والصوفية من جهة أخرى، وهل لعب مصطلح «صالح» بوصفه يختزل الإثيقية الإسلامية بإفريقية في تلك الفترة ، دور المصطلح - الجسر لا سيما بين فئتي الأولياء والفقهاء ، في حين تصطبغ أية محاولة لتحديد مطلق ونهائي لهذه الكلمة، كمصطلح رديف لـ «صوفي»، بعدة عقبات إبيستيمولوجية ؟

وإلى أي حد يمكن لمصطلح «الصالح» أن يعيننا في محاولتنا لضبط مفهوم «الولي» بإفريقية في العهد الحفصي والمساهمة في توضيحه ؟ هذا ما سنراه في الفصل الموالي .

الباب السادس

الولاية والمجتمع الإفريقي
في العهد الحفصي :
بعض الاستنتاجات

الفصل الرابع عشر

«المربط، و «الصالح،

مقدمة :

نحاول في هذا الفصل الإجابة عن السؤال الذي طرحناه في بداية هذا الكتاب : كيف «تعرف» المجتمع الإفريقي في الفترة الحفصية إلى أوليائه أي بتعبير آخر كيف اعترف بهم ؟ عسانا نوفق إلى الإحاطة بمفهوم الولي في تلك الحقبة وفي ذلك المجتمع ، في إطار مساهمتنا في بلورة مقاربة إجتماعية للولاية في إفريقية في العهد الحفصي. ماذا تحمل صفتا «مرابط» و«صالح» التعريفيتان من معاني ؟ وكيف توصلت كل منهما ، وضمن أي نسق تاريخي ، إلى اختزال محتوي ومفهوم الولاية بإفريقية في تلك الفترة وماذا تحمل هذه القدرة على الاختزال من معاني ؟ وهل أن الطموح إلى الاختزال له ما يبرره وما يفسره استنادا إلى التاريخ وإلى الانتروبولوجيا، أي إلى مكانة وموقع كل من هذين المصطلحين في النص المؤسس وفي الممارسة التاريخية لشعوب المغرب ؟

1 - من المرابط إلى .. المرابط أو كيف دخل مصطلح دورة الفترة الطويلة.

إنّ ما ذكرناه من أمثلة حول اقتران المساجد بوظيفة «الرباط»⁽¹⁾ وما استعرضناه في سياق حديثنا عن مؤسسة الزاوية⁽²⁾ التي اقترن بعضها لا سيما في الأرياف بوظيفة «الرباط» - المستعملة هنا كمصدر لا كإسم للمؤسسة - ، يشير إلى أن ليس كل من حمل صفة «المرابط» هو بالضرورة نزيل رباط من الرباطات ؛ فالمحدد هنا هو الوظيفة وليست المؤسسة ولما اشتركت عدة مؤسسات بإفريقية - المسجد ، الرابطة ، الزاوية والرباط - في هذه الوظيفة ، وجب التحري في مسألة مدلولات هذه الصفة .

(1) أنظر الفصل III ، من هذا الكتاب.

(2) أنظر الفصل IV.

إن عملية إستئثار صفة «المرابط» في الفترة الموالية للفترة الحفصية بمعنى الولي واكتساحها المجال المفرداتي ، كانت اكتملت بعدُ مع حلول القرن التاسع عشر ميلادي وانتصاب الإستعمار الفرنسي بحيث لن يتعرّف التيار الإستشراقي على تجربة الولاية والأولياء وذلك في المغرب الإسلامي ككلّ إلا من خلال هذه الصفة التي بدأت وكأنّها تخلّصت من جميع الصفات الأخرى فظهرت كلمات le marabout, le maraboutisme .

إن دلّ هذا على شيء فهو على مدى تجذّر وظيفة الرباط في التصوّف بإفريقيّة والمغرب الإسلامي والتي تُفترض مراعاتها في أية مقارنة أنتروبولوجية لهذه المسألة ، حيث تبدو لنا من البنى الأساسية ، والدليل على ذلك ، كون هذه الوظيفة تجاوزت الإطار المؤسس لها و«الأصلي» أي المؤسسة الأم (الرباط) لتمارس في أطر أخرى (كالرابطة والمسجد والزاوية) بحيث ما من مؤسسة من مؤسسات التصوف بإفريقية موزع فيها نشاط صوفي إلا واضطلعت بهذه الوظيفة .

وفي نفس الوقت الذي كانت فيه وظيفة الرباط تتجاوز المؤسسة الأم التي اقترنت بها في الأصل والتي أعطتها إسمها ، كانت تتطور في مدلولاتها وتقترب بمعان لم تعهدها في العهد المؤسس حيث كانت تجمع بين وظيفتي التعبد والإحتراس وحيث كان «المرابط» كل من يجمع بين هاتين الوظيفتين . فاقترنت بأبعاد اقتصادية واجتماعية وإثيقية طريفة ما لبثت أن انعكست على محتوى صفة «المرابط» وساهمت في امتداد المجال المدلولاتي للكلمة على النحو الذي ذكرناه⁽³⁾.

ولئن حاولنا الإحاطة بالمعاني الجديدة، - مقارنة بالمعنى الأصلي للكلمة - التي اقترنت بها وظيفة الرباط وبالتالي صفة «المرابط» في الفترة الحفصية ، إلا أنّه لا يمكن لنا الجزم والبتّ في مدلولات هذه

(3) انظر الفصل III ص 115 - 119.

الأخيرة في مختلف إستعمالاتها في مصادرنا حيث أن المجال المعنوي (sémantique) للكلمة أخذ بالإتساع والإهتزاز والإضطراب . كما أن اللفظة، نتيجة لاقتربها خلال المائتين الثامنة هـ/14م والتاسعة هـ/15م وهما القرنان اللذان يعود إليهما تأليف العديد من مصادرنا ⁽⁴⁾ بمكان لم تكن ملازمة لها في المئة السابعة هـ/13م حيث كانت لا تزال إلى حدّ ما مرادفة لوظيفتي العبادة والإحتراس لا سيما في الساحل ، من المحتمل أن يكون واضعو تلك المصادر أو من نقلوا عنهم استعملوها بمدلولها في زمنهم وليس في زمن المترجم له ⁽⁵⁾.

هذا علاوة على الغموض الذي يعتري الكثير من الإستعمالات لهذه الكلمة ، فـ «حارة المرابطين» التي كان يسكنها العبيدلي (ت 748 هـ/ 1347م) ، والتي سميت هكذا لسكنى من ذكر بها، فهي تسمى بهذا الاسم إلى زمان ⁽⁶⁾ ابن ناجي (ت 839 هـ/1435م) . هل المقصود منها «فقراء» العبيدلي «الذين يعرفونه بزاويتهم وغيرها» والذين يذكرهم ابن ناجي في الفقرة السابقة مباشرة ، أم هم «المرابطون» أي الذين كانوا يربطون بقصور الساحل في بعض الفترات بعد أن أصبحت عملية المراقبة موسمية ، ويسكنون القيروان ؟ الأرجح عندنا أن المقصود هو المعنى الأول حيث يضيف ابن ناجي : «وكان إذا تزوّج واحد منهم أو زوّج لا يشهد في عقد نكاحه إلا أصحاب الشيخ» ⁽⁷⁾ ، وإذا صحّ هذا الافتراض، تكون الكلمة أصبحت منذ زمن العبيدلي أي منذ أواخر

(4) انظر الفصل الأول ، الفقرة الخاصة بالمصادر .

(5) انظر مثلاً المرابط علي الغساني، والمرابط معتوق، وهما من جلساء أبي علي سالم القديدي (ت 699هـ) في زاويته والمرابط إدريس الدرباسي، معالم IV ، ص 78 . وصاحب الكلام هو أبو عبد الله محمد بن عثمان الحضرمي القديدي أمام أبي علي سالم ومن أولياء المئة الثامنة هـ/14م .

(6) معالم IV ، ص 121 .

(7) ن . م . ، ص 121

المئة السابعة هـ/13م⁽⁸⁾ مرادفة «لكلمة فقراء» وسقط منها أي مدلول يحيل إلى مؤسسة الرباط أو ربما حتى إلى وظيفة المراقبة .

أما «المرابطون» الذين أَلَفَ الشيببي (ت 782 هـ/1380م) من أجلهم «كراسة فيها فرائض الصلاة وسننها وفوائدها (...) فينتفع المرباطون بها إذ هي تخرجهم من قيد الجهالة»⁽⁹⁾، فلم يعد هنا بالإمكان تحديد مدلول الكلمة بدقة . وكذلك الشأن بالنسبة لـ «سوسة» ومرابطها أحمد بن محمد بن ميمون الكرفاج،⁽¹⁰⁾ زمن السلطان الحفصي أبي فارس عبد العزيز (796 - 837 هـ/1393 - 1433م)⁽¹¹⁾.

وهكذا لم تعد في آخر المطاف صفة المرباط تحيل إلى المؤسسة (الرباط) ولا إلى الوظيفة (المراقبة) بل تجاوزتهما لتصبح مرادفة لصفة الولي ، وهذا سيتضح أساسا في الفترة الموالية للفترة الحفصية ، لكن بدأت بوادره تظهر منذ تلك الفترة .

2 - مصطلح «صالح» ومدى ملاءمته في تحديد مفهوم «الولي» بإفريقية في العهد الحفصي

سنتناول في هذه الفقرة الكلمة في معناها المتداول و الشائع في أدبيات الفترة من مناقب و كتب رحلة و تراجم و كتب تاريخ و سوف نستثني المعنى «التقني» للكلمة مثلما ورد على سبيل المثال في النظرية الصوفية لأبي الحسن الشاذلي حيث ذكر «الصالحين» بوصفهم فئة مستقلة عن «الصدّيقين» و «الأولياء» و «العلماء» : «أجسادهم مقدّسة ولا يصلح شرح أحوالهم إلّا لصدّيقٍ أو ولي»⁽¹²⁾. وجاء في تصنيفٍ له أنّ مَنْ

(8) إذا اعتبرنا أنه عاش على الأقل ستين سنة.

(9) معالم IV ، ص 223.

(10) حفيد المترجم له في معالم الإيمان ، ص 105.

(11) ن.م. ، ص 192.

(12) درّة ، ص 162. هذا مع العلم أنّ الكلمة وردت عديد المرات في القرآن وتحيل إلى إحدى فئات الإمتياز البشري في الإسلام إلى جانب النبيين والصدّيقين والشهداء. نذكر على سبيل المثال لا الحصر سورة النساء، الآية 69.

يحقق الذكر والتفكر والفقر والحب يحتل مكانة ،الصدّيق المحقق، (وهي المرتبة الأولى) ، ومن يحقق ثلاثة يحتل مكانة ،الولي المقرب،، ومن يحقق اثنين يحتل المكانة الثالثة ،الشاهد الموقن،، و من لا يحقق إلا صفة واحدة يحتل مكانة ،العبد الصالح،⁽¹³⁾.

أمّا بالنسبة للمعنى المتداول للكلمة خلال الفترة الحفصية وفي مصادرها فإننا يمكن أن نتميز بين استعمالٍ مرادفٍ لصوفي أو ولي ، واستعمالٍ يحيل إلى إثيقية أشمل من الإثيقية الصوفية .

** فمن الإستعمالات التي قد تحيل إلى معنى حصري للكلمة و إلى مرجعية صوفية ما جاء في ترجمة الدبّاغ (صاحب المعالم) لـ أبي القاسم عبد الرحمن بن محمّد المصري اللبيدي (الفقيه ت 440 هـ/ 1048م) «كان (..) محبّا في الصالحين، يزورهم في السواحل و يبحث عن مناقبهم وأحوالهم، وهو الذي ألف مناقب الشيخ أبي إسحاق الجبنياني⁽¹⁴⁾ وما جاء على لسان العبدري في ترجمته للشيخ اللبيدي «صالح العلماء وعالم الصلحاء»⁽¹⁵⁾ حيث أنّ الثنائي العلماء - الصلحاء ، كفتين إجتماعيتين ، يذكرنا بشئناي آخر رأينا عند الرصّاع و عند الشّمّاع⁽¹⁶⁾ : العلماء - الأولياء .

أمّا ابن رشيد فإنه يختزل أحيانا مختلف صفات تصوّف والولاية في مصطلح «صالح»⁽¹⁷⁾ ، بدافع الاختصار ؛ في حين نعثر على عكس

(13) درّة ، ص 97-98، انظر أيضا ص 114-115.

(14) معالم III ، ص 175.

(15) الرحلة المغربية ، ص 97، و«الصالح» أكثر المصطلحات إستعمالا من طرف العبدري، انظر ترجمته للخلاصي ص 98 من إلتقاهم أيضا ابن رشيد ولبس عنه خرقة الصوفية ملء II ، ص 364 و 375 .

(16) انظر الفصل السابق .

(17) انظر على سبيل المثال ص 318-319 ، حيث ترد هذه الصفة دون غيرها من الصفات التعريفية مباشرة قبل إسم المترجم له أما في الحالات الأخرى فإنها تنصدها : ص 295 ص 309 و ص 317 .

ذلك عند الرصاع مثلاً على ترصيف الصفات المحيلة إلى التصوف والولاية التي يرفق بها كلمة صالح: «تبركتُ بالشيخ الصالح الولي الزاهد (..)» كان (..) شيخاً في الطريقة وفي الحقيقة،⁽¹⁸⁾ و في موضع آخر: «ومن الأسيّاخ الذين شاهدناهم من أهل التصوف بالحضرة العلية الشيخ الصالح سيدي (..) من أهل الكشف والولاية والصلاح والمعرفة»⁽¹⁹⁾.

جاء في معالم الإيمان «ولعلّه يكون صالحاً كما يقول الناس فيدعو عليّ فنهلك»⁽²⁰⁾.

جاء في اختصار نوازل البرزلي لأحمد بن عبد الرحمان علولو (ت 898 هـ/1492م) - أي في نهاية الفترة التي نحن في صددّها - حسب ما نقله علي الشابي⁽²¹⁾ «وسئل بعض الإفريقيين عن قوم يدعون الصلاح و يقولون نعلم ما في بطون النساء وأين يموت ووقت نزول الغيث» .

كما تكتسي هذه الكلمة عند الزركشي معنىً حصرياً بحيث هي في الغالب مرادفة لصوفي أو ولي، ففي أحداث سنة 686 هـ/1287م ، يذكر وفاة «الشيخ الصالح الورع أبو علي حسن الزنديوي ودفن بقرب جبانة السادة الأخيار الأسيّاخ في مرسى الرجل الصالح سيدي جراح ويعرف المرسى»⁽²²⁾. وفي أحداث سنة 699 هـ/1299م توفي «الشيخ الصالح المرجاني»⁽²³⁾. و يذكر الزركشي كلام قاضي الجماعة

(18) فهرست ، ص 43.

(19) ن.م. ، ص 194 .

(20) معالم IV ، ص 138.

(21) ع. الشابي ، ص 50 وهو مخطوط في مكتبته.

(22) تاريخ ، ص 52 .

(23) ن.م. ، ص 54 هو الصوفي والولي الشهير أبو محمد عبد الله المرجاني ، سبق ذكره مراراً (ت 699هـ) صاحب الفتوحات الربانية، ذكره الزركشي تاريخ، ص 53-54 «وابن قنفذ، الوفيات، ص 335، وحاجي خليفة، كشف الظنون ج II ص 1337 .

أبي إسحاق ابن عبد الرفيح في أسباب سجنه بالمهدية (ربّما من 717 هـ / 1317م إلى 718 هـ / 1318م زمن حكم أبي ضربة ابن أبي يحيى زكرياء اللحياني⁽²⁴⁾ : «إنما أصابني ما أصابني بتثقيفي الشيخ الصالح أبا علي القروي يوماً بسنة»⁽²⁵⁾. و في أحداث سنة 740 هـ / 1339م يروي وفاة «الشيخ الصالح أبي عبد الله محمد ابن الشيخ الصالح أبي علي حسن القريشي الزبيدي»⁽²⁶⁾، وسنة 742 هـ / 1341م وفاة «الشيخ الصالح الإمام أبو الحسن علي ابن منتصر الصدفي دفن بجبل الزلاج كان من أهل العلم والصلاح لا يبالي بذي سلطانٍ لسلطان»⁽²⁷⁾؛ إن هذا التمييز بين «العلم» و«الصلاح» يؤكد ما ذهبنا إليه أعلاه من أن كلمة الصلاح عند الزركشي مرادفة للتصوّف والولاية ، يقابلها العلم ، ومّا يدعم مقولة ثنائية المجتمع الحفصي على الصعيد الديني و مقومّيه : العلماء و الصلحاء ، والتفرّد الاجتماعي لكلٍ من هتين الفئتين في الفترة الحفصية دون أن يمنع ذلك من الجمع بين صفتي العلم و الولاية. كما يذكر الزركشي ضمن أحداث سنة 787 هـ / 1385م وفاة «الشيخ الصالح» أبو عبد الله محمد الظريف ، ودفن بزاويته المعروفة به بجبل المرسى»⁽²⁸⁾ و «الشيخ الصالح سيدي عثمان القرنبالي» (ت 793 / 1390م)⁽²⁹⁾.

وورد نفس الإستعمال الحصري عند ابن قنفذ في فارسيتها في حديثه عن «ركب المشايخ» الذي توجه من إفريقية إلى الحج سنة 680 هـ والذي كان يرأسه أبو علي الحسن بن عبد الله الزبيدي حيث

(24) لحكمه السابق عليه بالقتل بسبب ثبوت رسم التدمية عليه تاريخ ، ص 62.

(25) ن.م. .

(26) ن.م. . ص 76 .

(27) ن.م. .

(28) ن.م. . ص 112.

(29) ن.م. . ص 113.

يذكر ضمن هذا الوفد الشيخ الصالح أبا علي الحسين⁽³⁰⁾ الذي يحشره الزركشي في عداد من هو مدفون في مقبرة الأشياخ بالمرسى⁽³¹⁾.

** غير أن كلمة «صالح» استعملت أيضاً في وصف من لم يمت بالضرورة إلى التصوف و لا إلى الولاية بصلة ، محيلة بالتالي إلى مرجعية أشمل وإثيقية أوسع من الإثيقية الصوفية . وهذه الإثيقية لم تكن خاصة بإفريقية فحسب بل تجاوزتها لتشمل المجال المغربي ، نستدل على ذلك من خلال وصف الرصاع لأحد الفقهاء الصالحاء بتلمسان في عصره - ونفس النموذج كما سنرى موجود بإفريقية - : «الشيخ الصالح الفقيه المتخلق يبكر للمسجد قبل الصباح (..) ثم يصلي الصبح و يذكر الله حتى مطلع الشمس يأذن بإقراء الطلبة ملازماً إلى قرب الظهر ثم يعود للصلاة ويصلي الظهر ويجلس للقراءة إلى العصر يصلي العصر ويجلس للوعظ إلى المغرب ويصلي المغرب ويُقرأ عليه إلى صلاة العشاء الآخرة (..) ويُقرأ عليه بعد العشاء (..) هذا حاله صيفاً وشتاءً»⁽³²⁾. ففي إفريقية وقفنا على مثال أبي محمد عبد المجيد بن أبي الدنيا الصدفي الطرابلسي (ت حوالي 685 هـ/1286م)⁽³³⁾ والذي يصفه بـ «الصالح» وهو القاضي والفقيه في حاضرة إفريقية وحتى ثقافته فهي محض فقهية (أصوله) وكان ينكر علم المنطق ، وكانت تُقرأ عليه الفنون الثلاثة: الفقه وأصوله ، أصول الدين ، علم الكلام وكان «مقدماً للفتيا بحاضرة إفريقية» . وكذلك الشأن بالنسبة لأبي سعيد ابن تونارت الدكالي «الفقيه الصالح المتزهّد المتعبّد» الذي يقول عنه الغبريني «لا أعلم

(30) الفارسية ، ص 140.

(31) تاريخ ، ص 52.

(32) فهرست ، ص 43.

(33) عنوان ، ص 122-123.

له مشاركة في غير الفقه» (34).

أما الزركشي الذي رأينا أن الإستعمال الأكثر شيوعاً لديه لمصطلح «صالح» هو المرادف لصوفي أو لولي، ففي أحداث سنة 729 هـ/1328م يذكر وفاة «الشيخ الصالح العالم المفتي إمام جامع الزيتونة وخطيبه أبو موسى هارون الحميري» (35)؛ أما خلفه محمد بن عبد الستار (ت 749 هـ/1348م) (36) فكان مدرساً بمدرسة المعرض (..) ومن ورعه وزهاده نفسه أنه كان يخطب يوم الجمعة بثياب صلاته فإذا كان من الغد لبس جبّة خشنة وجعل على ظهر حماره الرشا وساقه بيده خارجاً لجنانه الذي منه يعيش ويخدمه بيده» (37).

أما الفقيه البرجيني فهو «جليل وفاضل وصالح» (38)، والفقيه أبو عبد الله الهسكوري «صالح» و «أحد العلماء الزهاد الفضلاء» (39) (ت 644 هـ/1265م)؛ والفقيه أبو محمد الزواوي (ت 690 هـ/1291م) «صالح»، «عالم»، «مفتي» (40)؛ كذلك الشأن بالنسبة للفقيه أبو مروان عبد الملك بن الغرغار (خطيب جامع الزيتونة (ت 701 هـ/1301م) فهو «صالح» (41). لكن لسائل أن يسأل ربّما انتمى هؤلاء لفئة الفقهاء - الصوفية أو الفقهاء - الصلحاء (بالمعنى الصوفي والولائي للكلمة) ؟

(34) ن . م . . 222.

(35) تاريخ ، ص 67 وقد وصفه التنبكتي في نيل ، ص 348 بالإمام العلامة الصالح، ويجعل وفاته سنة 724 هـ.

(36) له ترجمة في نيل، ص 236 - 237.

(37) تاريخ ، ص 67.

(38) الفارسية ، ص 126.

(39) ن . م . . 127.

(40) ن . م . . ص 150.

(41) ن . م . . ص 153.

الوسيلة الأنجع هنا لمحاولة التثبيت من ذلك هي العودة إلى السياق المفرداتي لكلمة «صالح»⁽⁴²⁾، وإلى ترجمة المعنى بالأمر وعدم الإكتفاء بالصفات المغدقة عليه، وكذلك مقارنة مصدرنا بمصادر أخرى⁽⁴³⁾.

إنّ استعمال ورواج صفة «صالح» (وصالحون وصلحاء) ليسا بجديدين في إفريقية ولا تبدو الصفة خاصة بفترتنا حيث أحصينا ما لا يقلّ عن 34 مرة ذكرت فيها هذه الصفة في رياض النفوس للمالكي. لكن هل أستعملت بنفس المعنى أو المعاني التي ستقترن بها خلال الفترة الحفصية والتي استعرضناها أم أنّ هذه المعاني مثلت تطوراً بالنسبة لمعناها خلال المئتين الثالثة هـ/9م والرابعة هـ/10م وخلال المئة الخامسة هـ/11م⁽⁴⁴⁾؟ فمثلاً عندما يورد المالكي هذا الرأي لسحنون (ت 240 هـ/854م) : «مثل العلم القليل في الرجل الصالح مثل العين العذبة في الأرض العذبة ومثل العلم القليل في الرجل غير الصالح مثل العين الحزارة في الأرض السبخة»⁽⁴⁵⁾، أو هذا القول : «البهلول»⁽⁴⁶⁾ كان رجلاً صالحاً ولم يكن عنده من الفقه ما عند غيره، تبدو الثنائية علم/صالح وعالم/صالح وفقه/صالح واضحة.

وعندما يروي المالكي خروج حفص بن عمر الجزري و«رجال صالحين من أهل الجزيرة»⁽⁴⁷⁾ احتجاجاً على ضريبة أحدثها أحد أمراء

(42) والبحث فيه على كلمات رديفة تحيل إلى المعجم الصوفي والولائي.

(43) حيث رأينا مدى الفروقات أحياناً بين تقييم هذا الكاتب أو ذاك لنفس الشخص (الخلاصي، المنتصر الخ).

(44) علماً بأنّ المالكي توفي بعد 468 هـ، انظر مقدمة المحقق، رياض أ.

(45) رياض أ، ص 203.

(46) هو البهلول بن راشد من كبار عبّاد القيروان ت 83 هـ، «وكان وتدا من أوتاد المغرب، انظر رياض أ، ص 201 و معالم أ، ص 197 ط. 1.

(47) هي جزيرة شرك أو شريك كما ذكرها التجاني في رحلته، ص 11، ودخلنا بعد الخروج من أرض مرنّاق في أول أرض الجزيرة المعروفة في القديم بجزيرة شريك، انظر كذلك ص 13 و 23.

بني الأغلب ورفعاً للضيم عن المسلمين و «دعاء الصالحين، وموت أبي العباس إثر ذلك بقرحة»⁽⁴⁸⁾، يبدو لنا أن كلامه هنا يحيل ألى واقع خاص وإلى فئة متفرّدة ، فئة الصالحين. كذلك عندما يصف المالكي «مسجد السبت، بالقيروان فيقول «..وكان المتعبّدون والصالحون إذا سمعوها إهي الأشعار والمواعظ والأذكار» إستراحوا إليها بقلوبهم (..) وانصرفوا منه وهم محزونون نادمون»⁽⁴⁹⁾ ، نفس الشيء عند ترجمته لابراهيم الدميني إبناني «مسجد الخميس» كان صالحاً من سكان الدمنة»⁽⁵⁰⁾ . وللتدليل بوضوح أكبر على معنى التصوّف و الولاية الذي اقترن به مصطلح الصلاح خلال المئة الرابعة هـ/10م وإلى زمن المالكي نسوق هذا المقتطف من ترجمته لأبي عبد الله محمد بن عبد الله السديري الذي مات قتلاً بالرماح وصلباً سنة 309 هـ) «كان (...) من العباد والزهاد البدلاء المريدين العاملين ينتحل التوكل، كثير الحج والأسفار والتغرّب عن الأوطان»⁽⁵¹⁾ (..) وكان من أولياء الله (..) وكان نازلاً عند رجلٍ من إخوانه الصالحين،⁽⁵²⁾ قال عبيد الله «الشيعة» : «إخبسوه فما زال الصالحون يدخلون على الملوك ويعظونهم»⁽⁵³⁾ ويضيف المالكي بعد أن يذكر دعاء محمد السديري على جلاّديه : «أجاب الله دعوة الرجل الصالح» . كما نورد هذا المقتطف من ترجمة سعدون الخولاني (ت 324 هـ/935م) «حدّثنا أبو الحسن علي الأنصاري السائح وكان رجلاً صالحاً :

(48) رياض ا ص 331 - 332 ، هذا واورد التجاني نفس الرواية، أمّا الولي الذي دعا على ابن الأغلب فأورده تحت إسم حفص بن حميد (رحلة، ص 11 - 12).

(49) رياض ا ، ص 495 - 496 ، أمّا الدبّاغ فقال: «يجتمع فيه الصلحاء والقراء والحفاظ... (معالم ا ص 29 ط 1) كذلك ابن ناجي: «يحضره أولياء الله والصالحون والعلماء» (ن.م. ص 73 ط 1).

(50) رياض ا، ص 137.

(51) ن.م.، ص 166.

(52) ن.م.، ص 171.

(53) ن.م.، ص 173.

كنا مع سعدون في الدور الذي كان يدور على الحصون [تفقدوها]»⁽⁵⁴⁾،
عندما اعتقله عبيد الله قالت أم ولده القاسم : «تأتي إلى رجلٍ صالح
ولي من أولياء الله (..) أما تخشى أن يدعو على ولدك فيهلك»⁽⁵⁵⁾.
وأخيراً هذا الكلام من ترجمته لعبد الله بن محمد الأعمش الطرابلسي
المتعبّد العازب (ت 307 هـ/919 م) «كان عندنا رجل يقال له أبو القاسم
الأندلسي صحب النساك والصالحين ، طريقة الفقراء الصادقين وساح في
طلب الأولياء»⁽⁵⁶⁾.

وخلاصة القول أننا نميل إلى اعتبار أن هذا المصطلح - الذي رأينا أنه
يحيل إلى مشروعية نصيّة⁽⁵⁷⁾ والذي لعب تاريخياً دور المصطلح
البديل⁽⁵⁸⁾ - حافظ في إفريقية خلال المرحلة السابقة لفترتنا لا سيما
خلال المئتين الثالثة هـ/9 م والرابعة هـ/10 م على المعنى الذي يحيل إلى
مرجعية صوفية وولائية، وإن كانت لاتزال السمات المميزة لهذه التجربة
هي التعبّد والزهد، في حين ولئن بقيت الكلمة تحيل إلى هذه المرجعية
خلال الفترة الحفصيّة - والأمثلة التي أوردناها خير دليل على ذلك - إلا
أنها تجاوزتها لتقترن بإثيقية أشمل ، فهل هذا يعتبر «تفكيراً» لمعناها أم
على العكس إثراء ؟

فكلّما ابتعدنا عن الزمن المؤسس لأية مرجعية - هنا المرجعية الصوفية
- التي يمكن إعتبار المئة الثالثة هـ/9 م بمثابة الفترة المؤسّسة لها ، يعتري

(54) رياض II، ص 257.

(55) ن.م.، ص 259. وهذه من المرات القلائل التي يرد فيها هذا المصطلح في الرياض
لاسيما صيغته المفردة.

(56) ن.م.، ص 159.

(57) علاوة على الآية التي سبق ذكرها هناك حديث يستشهد به عادة واضعو كتب المناقب،
بذكر الصلحاء تنزل الرحمة.. أنظر art. "Manakib", EL 2, VI

(58) أنظر رسالة القشيري، ص 177: «لما مات ربيع بن خيثم ات 67 هـ من زهاد الكوفة»
قالت بنية لأبيها من جيرانه يا أبت الأسطوانة التي كانت في دار جارنا أين ذهبت فقال إنه
كان جازنا لصالح يقوم من أول الليل إلى آخره فتوهّمت البنية أنه كان سارية..

المعجم المفرداتي المتصل بها تطوراً يمكن وصفه بأنه فقدان للصفاء الأصلي للمفردات أو أقله للمعنى الأصلي الذي اقترنت به هذه الكلمة أو تلك. علمًا بأنّ هذا الأمر ليس في الواقع التاريخي، بالجلاء والدقة اللذين يوحي بهما التمثّل النظري والمجرد له. وما سقناه أعلاه من أمثلة على ازدواجية استعمال الكلمة في الفترة الحفصية خير دليل على ذلك فهل يمكن إعتبار هذا المصطلح الذي يحدّده ابن منظور بالسلب لا بالإيجاب فيعرفه بأنه «ضدّ الفساد»⁽⁵⁹⁾، على درجة من الإتساع يصعب معه احتفاظه بوضوح سوسيولوجي⁽⁶⁰⁾.

مهما يكن من أمر وسواء عكس هذا المصطلح في فترتنا المعنى «الضيق، والقديم، للكلمة أي المقترن بالتصوّف والولاية»، أو المعنى الواسع «الجديد، أي الذي يحيل إلى إثيقية أشمل ساهم التصوف الإسلامي، ليس فقط في إفريقية، في صياغتها عبر ما أشاعه من نماذج، فإنه كفيل بفتح آفاق جديدة أمام البحث التاريخي والأنثروبولوجي في ميدان التصوّف كإثيقية وفي علاقته بالإثيقية الإسلامية الأشمل ودوره في صياغتها.

إنّ الولي، وبالتحديد النموذج الذي سيبرز ويتعمّم ابتداءً من المئة السابعة هـ/13م لا سيما في المغرب الإسلامي، لا يبدو لنا من هذا المنطلق تحريفاً للصوفي، مثلت تجربته نوعاً من السقوط إلى درك الكرامات والخوارق والابتعاد عن الرياضة أو المجاهدة الروحية و تجربة التآله وما يرافقها من شطحات، وعن التنظير الفلسفي والأنطولوجي والتصورات الكوسموغونية، كما لا يبدو لنا بالمقابل أنّ الولي لا سيما النموذج

(59) لسان IV ط. جذيدة (دار المعارف)، ص 2479 - 2480.

(60) أورد المالكي هذا القول لأحد المترجم لهم ممن توفي سنة 305 هـ «بركة الصلاح تلحق التاسع من الولد وشؤم المعاصي يضرّ الرابع من الولد، رياض II، ص 136 - 137 والملاحظ هنا الثنائي بركة / صلاح الذي يحيل إلى مرجعية ولائية، في حين أنّ الثنائي شؤم / المعاصي يحيل إلى مرجعية إثيقية أشمل.

المذكور أعلاه والذي يطلق عليه المستشرقون إسم - marabout - ظاهرة
أوسع إيبستمولوجيًا من الولي الصوفي، لاستيعابها بالذات ذلك الجانب
الخوارقي والخارج عن المؤلف . من هنا يبدو لنا التساؤل الذي يطرحه
جاك بيرك «هل كان أبو مدين قطب التصوف المغربي، «مرابطا»
(marabout) أم فقط (..) وليًا (saint)،⁽⁶¹⁾ علاوة على طابعه
الإصطناعي بمعنى أنه يفرق بين مصطلحين لم تفرق بينهما لا النظرية
الصوفية ولا الممارسة الروحية والاجتماعية ، فإنه يعزّز مقولة التعارض
بين طريقين : طريق المعرفة وطريق الحب. «الحياة الروحية ليست خيارا
بين النور والحرارة»⁽⁶²⁾.

(61) أنظر J. BERQUE, *L'intérieur du Maghreb*, p. 54 .

(62) أنظر M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine* :
d'Ibn Arabi, Gallimard, Paris, 1986, p 63.

الفصل الخامس عشر

بين القطع والتواصل

مقدمة

إنّ للتاريخ وزنه وللجغرافيا وزنها في رسم معالم التجربة الصوفية والولائية بإفريقية في العهد الحفصي وفي شحنها بسمات خاصة ومميزة. وليس أقل العوامل الجغرافية-تاريخية أهمية ذلك الإنسجام السكاني الذي تميّزت به إفريقية عن بقية بلاد المغرب الإسلامي منذ العهد الزييري (القرن الخامس هـ/11م) والإنسجام اللغوي والثقافي وعمق تغلغل «نموذج الحضارة العربية، في المجتمع الإفريقي، وسيطرة اللغة العربية، ودور المذهب المالكي في بلورة البنية المذهبية لإفريقية وتوحيدها وما رافق ذلك من تهميش وتقليص للعنصر «الخوارجي». بحيث تميّزت إفريقية منذ ذلك العهد بكونها أكثر بلاد المغرب الإسلامي إنسجاما فكريا ومذهبيا في المنظومة الإسلامية.

كما أنّ قلّة الحواجز الطبيعية العازلة بين سواحل البلاد ومناطقها الداخلية وبين منطقة وأخرى، وعدم إرتفاع هذه الحواجز، علاوة على أهمية النسيج المديني وقدمه، هما أيضا من العوامل المؤثرة التي لا يمكن لمؤرخ الأفكار والظواهر الدينية والثقافية أن يتجاهلها.

وعلاوة على ذلك إنّ الموقع الوسطي لإفريقية كنقطة تلاق للمؤثرات التي مأتاها العمق الإسلامي من الشرق والمجال المغربي من الغرب، تحكم هو الآخر في طبيعة ما انتهت إليه إفريقية من حلول ومن صيغ ومن نماذج في الفكر والثقافة والدين من ناحية، وفي منطق التأليف الذي يبدو أقرب إلى الضرورة منه إلى الخيار الذي يبدو لنا أنّه تحكم بالنمط الإفريقي في التعامل مع الوافد من ناحية أخرى.

ولئن سعينا من خلال هذا البحث إلى رصد وتحليل أوجه العلاقة التي نشأت بين التصوف والمجتمع الإفريقي إبان العهد الحفصي، نحاول الآن إستنباط معالم الخصوصية الإفريقية ضمن المجال المغربي وخصوصية الحقبة الحفصية ضمن حركة التطور العام للتصوف بإفريقية في علاقته بالمجتمع، في إطار إشكالية القطع والتواصل.

1 - تصوف إفريقي ذو طابع خاص

إنّ ستّ سمات أساسية تبدو لنا ميّزت التصوّف «الإفريقي» وعلاقته بالمجتمع خلال الحقبة الحفصية ضمن مقولة الخصوصية الإفريقية وهي :

(1) الحركية (mobilité) وغياب الحواجز

(2) التجانس

(3) الطابع التألفي

(4) الوسطية والإعتدال

(5) الهضم والإستيعاب والقبول من طرف المجتمع

(6) ضعف الطموح السياسي (la prétention politique).

(1) إنّ إحدى أبرز سمات هذا التصوّف هي دون شكّ ظاهرة التحرك⁽¹⁾ المستمرّة، التي ساعد على وجودها واستمرارها طوال حقبتنا، من ناحية ضعف الحواجز الطبيعية العازلة والفاصلة، ومن ناحية أخرى موقع إفريقيّة نفسها في قلب حركة سير وتنقل الرجال (بمن فيهم الصوفية) والأفكار في المغرب الإسلامي في «العصر الوسيط» باتجاه المشرق والعكس. ونحن أشرنا إلى إقتران حركة الفقراء بهذه الظاهرة، حيث كانت جماعاتهم تجوب حواضر وبوادي إفريقيّة طولاً وعرضاً للإلتحاق بهذا الشيخ أو لجلب ذاك إلى منزلهم، كما ذكرنا سياحات العديد من الأولياء في أرجاء إفريقيّة قبل استقرارهم للإقراء وتربية المريدين.

(2) إنّ هذه الحركية ما لبثت أن أثرت على طبيعة التجارب الصوفية نفسها وساهمت إلى حدّ بعيد في إضفاء مسحة من التجانس عليها وفي التخفيف من حدّة الحواجز بين أنماط التصوّف :

(1) علماً بأن هذه الظاهرة من الظواهر الملازمة لتجربة التصوّف والولاية في الإسلام عموماً (بحسبنا عن القطب ، أو بهدف الإلتحاق بشيخ للجلوس إليه) إلا أنّه قد يضعف أو يقوى حجمها وتأثيرها من بلد إلى آخر حسب عوامل جغرافية وتاريخية.

- تصوّف السواحل
- تصوّف أمّمي
- تصوّف الحضري
- تصوّف الأفراد
- وتصوّف الداخل
- وتصوّف «مثقّف»
- وتصوّف البوادي
- وتصوّف شبه منظم

حيث لا تبدو الاختلافات بين هذه الأنماط قاطعة ومطلقة.

لا شك أنّ هناك عدداً من الخصوصيات بين منطقة وأخرى، كضعف المؤثر الأندلسي بالقيروان إلى حدود المئة التاسعة هـ/15 م، والتفاوت في المستوى العلمي للصوفية بين الحواضر والبوادي، وخصوصية التجارب الولائية في المحيط القبلي الأعرابي، لكن ليس أبلغ دلالة على التجانس العميق الذي طبع تجربة التصوّف بإفريقيّة في العهد الحفصي من تلك القواسم المشتركة بين جميع المناطق والمراكز الصوفية التي وقفنا عليها : حيوية التقليد الزهدي وما أنتجه من مثال أعلى ولائي بقي حياً طوال المئة السابعة هـ/13 م وحتى خلال المئة الثامنة هـ/14 م، وانتشار التقليد الفقهي - الصوفي الذي عايناه في كامل أنحاء البلاد، وأهمية المؤثر المديني.

وقد لعب فيما بعد التيار الشاذلي، وما عرفه من إنتشار في كامل أنحاء إفريقيّة (في تونس وقصور الساف وصفاقس وطرابلس) دوراً محدداً في استكمال بلورة هذا التجانس وتشبيته، وفي إضفاء وحدة فكرية وروحيّة على التصوّف الإفريقي (2).

ولقد شكّلت التجارب الولائية التي شهدتها الوسط الأعرابي، بوصفها تجارب لعبت دور الجسر بين «التصوّف الحضري» و«التصوّف البدوي» خير تجسيد لعنصر الحركية الذي أشرنا إليه ولغياب الحواجز القاطعة والمطلقة بين نمطين من التصوّف دون أن ينفي ذلك وجود خصوصيات كما أسلفنا لكنّ الخصوصيات لا تعني القطيعة. ويتجلى ذلك في نمط إنتشار التصوّف

(2) ولقد خصّصنا جزءاً كاملاً (ج 3) من أطروحتنا لهذه المسائل النظرية والمحتوي الروحي للتصوّف بإفريقيّة.

بين القبائل⁽³⁾؛ ذلك النمط الذي يمكن تلخيصه بخروج المؤسس للحركة عن قومه، وسياحته، وجلوسه إلى المشايخ، في إحدى حواضر إفريقية أو المغرب ثم العودة إلى قومه بمثل أعلى جديد وبم شروع الهدف منه إصلاح قومه ومن صاحبه، حيث أنه لا يبقى في بوتقة القبيلة بل يتجاوزها إلى قبائل أخرى.

ولئن يبدو لنا تصوّف الحواضر بوصفها مراكز صوفية كانت مسرحا لحياة روحية صلبة وثرية تركزت حول الزوايا والمساجد، مغايرا عن تصوّف «الداخل»، لا سيما المناطق التي عاينها التجاني وتجاربها الولائية الأقرب إلى تصوّف الأفراد وإلى التقليد التقوي - الزهدي «القديم»، منه إلى تصوّف شبه منظم بمؤسّساته وطقوسه، إلّا أنّ بروز هذا الأخير وانتشاره في الفترة الحفصية، فإنّما تمّ بصفة تدريجية ودون القطع المطلق مع تصوّف الأفراد الذي تشهد أشكال التعايش معه في عديد المراكز الصوفية على حيويته وعلى حيوية مثاله الأعلى الولائي، كما تشهد أيضا على أنّ قانون التواصل هو الذي تحكم بالعلاقة بين النمطين.

وحتى بين النمط المثقف والمنظر من الصوفية من ناحية والنمط الأمّي أو شبه الأمّي من ناحية أخرى، فلقد شكّلت فئة الصوفية ذوي الثقافة الدينية المتوسطة وما قابلها من نمط الولي الربّي، وهو كما سنرى أدناه. النمط الأكثر إنتشارا في إفريقية في الفترة الحفصية، نوعا من الفئة - الجسر ودليلا آخر على أنّه هنا أيضا لا قطع ولا حواجز لكن حلول وسطية ومناطق عبور. تماما كما شكّلت فئة الفقهاء - الصوفية المنتشرة في مختلف المناطق، فئة - جسر هي الأخرى بين دائرتي أهل الفقه وأهل التصوّف.

(3) أمّا الطابع التأليفي فيكمن بالذات في المصالحة التي قام بها التصوّف بإفريقية بين تيارات صوفية اعتبرت متعارضة ومتباعدة كالتيّار

(3) كما يتجلى من خلال تجربتي «السنّة»، و«الجنادة»، وإلى حدّ ما في علاقة قبيلة الحنانشة بأحمد ابن مخلوف الشابي، انظر أطروحتنا ج I، ص 184 - 188

«السني» والتيار «الفلسفي» والتي تبدو نظرية الشاذلي الصوفية خير ممثل لها. كما يمكن اعتبار ما انتهى إليه الشاذلي من تصوّف شامل يحاكي العقل والقلب والنفس في آن واحد ويجمع بين البعد الإيثقي والشرعي والتقوي والفلسفي، تعبيرا آخر عن هذه المصالحة وهذه النزعة التأليفية والتي تفسّر إلى حدّ بعيد سرعة إنتشار الشاذلية وتكاثر أتباعها ليس فقط بإفريقية والمغرب الإسلامي لكن أيضا بالشرق.

ولا شك أن الإجازة التي منحها كبار فقهاء حاضرة إفريقية⁽⁴⁾ إلى أحمد ابن مخلوف الشاذلي هي خير دليل على هذه المصالحة.

ونحن نميل إلى اعتبار الاستقرار بإفريقية، لفترة تفاوت طولها، لكبار صوفية المغرب الإسلامي، من أبي مدين (ت 594 هـ / 1197 م) إلى الشيخ زروق (ت 899 هـ / 1493 م) مرورا بإبن عربي (ت 638 هـ / 1240 م) وأبي الحسن الشاذلي (ت 656 هـ / 1258 م) وإبن سبعين (ت 669 هـ / 1270) والششتري (ت 668 هـ / 1269 م)، وتبوؤ البلاد الإفريقية مكانة قطب جذب، مرتبطان بما طبع الممارسة الدينية والفكرية في إفريقية خلال الحقبة الحفصية من أجواء تسامح نسبي مقارنة مع بقية بلاد المغرب⁽⁵⁾.

(4) لا شك أن هذا التسامح النسبي وجد في نمط التصوّف الوسطي والمعتدل الذي خلصت إليه إفريقية خلال الفترة الحفصية، أرضية سائغة للإستمرار. فنحن رأينا من خلال دراستنا لـ«طقوس» القوم ورياضاتهم،

(4) انظر الفصل XII من هذا الكتاب.

(5) وذلك سواء زمن حكم المرابطين (انظر مقتل إبن برّجان بمراكش سنة 536 هـ) ومحنة إبن قصي (ت 546 هـ) صاحب خلج النعلين وهو المصنّف الذي حمّله ولده إلى تونس تحديدا حيث إضطلع عليه لأول مرّة محي الدين إبن عربي سنة 590 هـ، أو في القرن الموالي فرار إبن سبعين (ت 668 هـ) من المغرب الأقصى واستقراره ببجاية بإفريقية بالذات وفي المئة الثامنة هـ / 14 م محنة لسان الدين إبن الخطيب وقتله أنظر نفح الطيب ج ٧، ص 110-111 في سجنه (راجع الفصل XII من هذا الكتاب).

الطابع المعتدل لهذه الممارسات مقارنة مع مناطق إسلامية أخرى لا سيما في المشرق. فلا شطط في الطقوس ولا غلو في الشطحات ولا توغل في التنظير الفلسفي ولا مبالغة في التصريف والخروج عن المألوف وخرق العادات فالتياران الملامتي والقلندري بقيا محدودين يكادان ينحصران في أحمد ابن عروس وبعض أصحابه وربما بعائشة النوبية قبل ذلك بقرنين.

بحيث إن نمط الولي الأكثر رواجاً بإفريقية في الفترة الحفصية هو نمط الولي المربي ذي الثقافة الدينية المرصية، والمندمج في المجتمع من خلال ما يقدمه له من خدمات ويؤديه من وظائف وما يجسده من مثال أعلى ولائي بقي محافظاً على قسط من التورع القديم لكن أصبح يتوخى أكثر فأكثر نمط التوكل على حساب نمط الكسب، واستعاض عن مبدأ الإنقباض القديم بعلاقة تعاون مع السلطة لقضاء حاجات الناس، يجلس إليه فيسهم في نشر الثقافة الدينية من خلال إقراء العلم والقرآن.

ولقد إنتشر هذا النمط على حساب نمط الولي المنظر⁽⁶⁾ الذي بقي محدوداً عددياً بإفريقية في العهد الحفصي والذي يمثله كل من أبي الحسن الشاذلي وأحمد ابن مخلوف الشاذلي، كما إنتشر على حساب نمط

الولي الأمي⁽⁷⁾ أو شبه الأمي الذي يُبهر ويُرهب - يُبهر بتصريفه لكن أيضاً بخرقه للعادات وتخريبه ويُرهب بسرعة إنتقامه - وهو النمط الذي سيروج بُعيد فترتنا لدرجة أن الرحالة ليون الإفريقي (الحسن الوزان) يلاحظه عند مروره على تونس ويترك لنا شهادة عنه في وصفه للقارة الإفريقية.

(6) إن هذا النمط هو أيضاً مربّب إلا أننا نخصّه بصفة «التنظير» لكونه ذُكرت له تقايد أو مصنفات في النظرية الصوفية أوفي هذا الجانب أو ذاك من التجربة الصوفية، بغض النظر عن الطابع الطريف لهذه الآثار أو الإسهامات، ولتمييزه عن الولي المربي فقط، أي بمن لم تُذكر له مؤلفات ولم يكن من أصحاب النظريات الصوفية.

(7) كنّا وقفنا في أطروحتنا على بعض العينات عن هذا النمط في بجاية والقيروان وتونس (راجع الفصل VIII)، علماً بأنه مع الزمن يبدو أن الثقافة الدينية في أوساط «المرابطين» كانت أصبحت على درجة من التردّي بما دفع الفقيه الشيببي (ت 782 هـ) بالقيروان إلى تأليف «كراسة» في سنن الصلاة وفرانضها لكي «تخرجهم من طور الجهالة» (معالم IV، ص 223).

إنّ انتشار نمط الولي المرتبي علاوة على أنّه تجسيد لتلك النزعة التأليفية التي ذكرناها أعلاه، حيث يمكن إعتباره نوعاً من الحصيلة للنمطين الآخرين أخذ عن الأول شيئاً من مستواه الفكري والنظري لكن دون مبالغة وعن الثاني بعضاً من تصريفه وانتقامه لكن دون شطط، فإنه يجسّد فكرة الوسطية. وهنا بالذات تبرز لنا خصوصية إفريقية مقارنة بالمغرب الأقصى الذي على حدّ تعبير حليلة فرحات تحكّم في تصوّفه «تياران عميقان» : تيار مثله أبو يعزى البربري والأسود والأمّي الذي عاش باتصال مع الطبيعة، وتيار مثله أبو مدين العربي - الأندلسي، العالم والفقيه، والشاعر الواسع الثقافة⁽⁸⁾.

هذا الكلام يفسح المجال لتطوير فكرة «الوسطية الإفريقية» في مجال التصوّف⁽⁹⁾. والجدير بالذكر أنّ هذا النمط الوسطي، نمط الولي المرتبي الذي قد يجمع في شخصه علمي الفقه والتصوّف والذي عايناً مدى رواجه وانتشاره، هو بالذات النمط الذي عملت إفريقية على ترويجه خلال المئة الخامسة هـ/11م عندما كانت حركة التأثير تنطلق من إفريقية باتجاه المغرب الأقصى، حيث عمل صوفية إفريقية على نشر الثقافة الدينية بين قبائل البربر وتربيتهم على حد سواء على علم التصوّف وعلوم الفقه⁽¹⁰⁾.

(5) هنا بالذات في هذه العلاقة بين أهل التصوّف وأهل الفقه وفي موقف هؤلاء من أولئك، تكمن إحدى خاصيّات تجربة التصوّف والولاية بإفريقية في العهد الحفصي ألا وهي طغيان جوانب القبول والهضم والاستيعاب على جوانب النبذ والرفض والصراع. وليست «قضية» أحمد ابن مخلوف الشابي التي أشرنا إليها أعلاه، ورأي ابن خلدون الفقيه

(8) أنظر . H. FERHAT, *Le Maghreb aux Xlle et Xllle siècles*, op cit, p 18.

(9) هل تتجاوز هذه الفكرة دائرة التصوّف وتصبح بالتالي أقرب إلى المقوم الانتروبولوجي في «الشخصية الإفريقية»؟

أنظر L. AMRI, *Pour une sociologie des ruptures: La Tribu au Maghreb Médiéval*, Université de Tunis I, 1997, p 123-124

(10) أنظر التادلي، التصوّف، ص 93 وابن قنفذ، أنس ص 107.

والمؤرخ في التصوف والمعبر عنه في كل من شفاء السائل والمقدمة،
وحكم قاضي الجماعة الرصاع على أهل التصوف وأهل الحال والجذب،
سوى أمثلة وشواهد على هذا القبول وهذا الهضم⁽¹¹⁾.

(6) أما في علاقة التصوف بالسياسي فإن ما يميز تجربة الولاية
بإفريقية عن قرينتها بالمغرب الأقصى هو ضعف الطموح السياسي في
الفترة الحفصية، بحيث ولئن أصبح الولي يمارس سلطة وسيطرة دخلت في
علاقة تنافس أحيانا مع السلطة السياسية للدولة، ولئن إقتحم كافة مجالات
الحياة الاجتماعية وتدخل فيها وأثر على النحو الذي رأيناه، إلا أن السلطة
السياسية في حد ذاتها، لم تشكل كما بالمغرب الأقصى⁽¹²⁾، رهانا أو
مطلباً بالنسبة للأولياء والصوفية. وعدم «تسييس» الولاية بالمعنى الذي
ذكرناه أعلاه وعلى النحو الذي عرفته بالمغرب الأقصى في نفس الفترة
لا سيما مع حركة الشرفاء، وبقاؤها في الدائرة الروحية والثقافية مع
إضطلاعها بدور اجتماعي وسياسي تفاقم تأثيره، هو أيضا خصوصية
إفريقية ضمن المجال المغربي.

فباستثناء تجربة «السنية»، ودخولها في صراع مفتوح مع عامل
الزباب ابن مزني ثم تحولها إلى مطية للصراع بين أبي تاشفين صاحب
تلمسان والدولة الحفصية⁽¹³⁾، يجب انتظار المئة العاشرة هـ/16 م حتى
نرى بإفريقية مع تجربة الشابية بقيادة عرفة ابن أحمد ابن مخلوف
الشابي الصوفي الشهير قيام حركة سياسية في الوسط الولائي
معارضة للسلطة المركزية ما لبثت أن إستقلت عنها متخذة من القيروان
عاصمة لها⁽¹⁴⁾.

(11) علماً بأن هذا لا يستثني وجود نزاعات وتناقضات وخلافات أشرنا إليها في الفصل XI،
إلا أننا نعتقد أن جوانب القبول كانت هي الطاغية.

(12) أنظر H. FERHAT, *op cit*, p 22.

(13) أنظر ابن خلدون، عبر، VI، ص 84.

(14) علماً بأن القاعدة القبلية التي قامت عليها تجربة الشابية كانت قبيلة الخنانشة، لا سيما أحد
بطونها، المقاعة، أنظر حولها

MONCHICOURT, *Études kalrouanaïses, Kairouan et les Chabbla*, Tunis, 1939

هذه بعجالة بعض مقومات الخصوصية الإفريقية في التجربة
الولائية في الفترة. الحفصية ضمن المجال المغربي. فهل مثلت هذه الحقبة
خصوصية ما بالنسبة للتطور التاريخي العام للتصوف والولاية بإفريقية ؟

2 - المرحلة الحفصية من تطور التصوف في إفريقية ، مرحلة مفصلية

إن أهمية وخصوصية الحقبة الحفصية في تاريخ التصوف بإفريقية
وفي نسق تطوره ، تكمن في كونها مرحلة مفصلية توسطت مرحلتين
أساسيتين : مرحلة التصوف غير المؤسّس *non institutionnalis  * وذوي
الطابع الفردي ومرحلة التصوف الطرقي. فهي ليست خلافا لما
يُعتقد ⁽¹⁵⁾، بالفترة المؤسّسة للتصوف بإفريقية ⁽¹⁶⁾ والذي وُجد منذ المئة
الثالثة هـ/ 9 م بالبلاد، إنّما تمثل بالذات دخول التصوف مرحلة البناء
النظري والمؤسّسات، وظهور بؤادر التنظيم.

فعشية الفترة الحفصية كان التصوف متفردا دون شك كظاهرة
روحية، إقترنت بهياكل أولية، وعرفت أولى صراعاتها مع جماعة الفقهاء،
وأنتجت نماذج ولائية خاصة بإفريقية وبدأت تستقطب أعدادا غفيرة من
العامة، في نفس الوقت الذي تزايد فيه تدخل الأولياء في الحياة
الاجتماعية وأخذت معه البنية الخوارقية بالتشعب. إلّا أنّ هذا التصوف
لا تزال تنقصه مؤسّسات خاصة به ومدارس، فكرية ونظرية وبؤادر
تنظيم، وجملة من الطقوس الخاصة وشبه المقننة، وموقع معترف به في
الحياة الثقافية والدينية، وحضور اجتماعي مكثف واستحواذ الولي على
مقومات السيطرة في المجتمع ودخول الأولياء فضلا عن المؤسّسات
والتيارات الصوفية والطقوس والأذكار في دورة الفترة الطويلة. وهذا

(15) أنظر . BRUNSCHWIG, *op cit*, II, p 317

(16) الذي وقفنا على بدايته في أطروحتنا ، أنظر الفصل II : التصوف بإفريقية من القرن
الرابع هـ / 10 م إلى القرن السادس هـ / 12 م أو تصوف الافراد.

بالذات ما ستوفره الحقبة أو المرحلة الحفصية من حركة التطور العام للتصوف بإفريقية.

ولئن لم يؤسس صوفية الفترة الحفصية وأولياؤها أية طريقة من الطرق التي تنتسب إليهم وتحمل إسمهم، ويتوهم البعض خطأ أنها أحدثت في زمنهم، فما كان لهذه الطرق أن ترى النور لولا وجود وليّ ملهم ونواة صلبة من الأصحاب والتلاميذ وزاوية تهيكل وتنظم حولها عدد من الطقوس المسارية والتعبدية وجملة من الإمتيازات والإعفاءات الإقتصادية وانتعاش ظواهر التوكل على حساب ظاهرة الكسب.

ولئن قد تعزز هذه العناصر مقولة القطع مع المرحلة السابقة ، فإننا رأينا أنّ المرور تاريخياً من مرحلة إلى مرحلة ومن نمط من التصوف إلى نمط آخر ومن مثال أعلى ولانبي إلى مثال أعلى آخر، تحكمت فيه في كثير من الأحيان قوانين التواصل. فالزاوية في طور ظهورها الأول وجب عليها التعايش مع مؤسسات قديمة، وكانت هي نفسها لا تزال تحمل سمات هذه المؤسسات⁽¹⁷⁾. كما أن مؤسسة الرباط أظهرت حيوية وقدرة على التطور والتأقلم مع المرحلة الجديدة. ونحن أشرنا إلى مختلف أشكال التداخل والتعايش بين نمط تصوف الأفراد ونمط التصوف شبه المنظم، وعلى مدى حيوية المثال الأعلى الولائي القديم الذي بقي يفعل ويؤثر طوال المئة السابعة هـ / 13 م كما أنّ عناصر منه بقيت حية حتى خلال المئة التاسعة هـ / 15 م⁽¹⁸⁾.

فالطابع الحرّ والمرن لا يزال يطبع العلاقات بين الشيخ ومريديه رغم بؤادر التقنين، كما أنّ مصطلح «طريقة» لا يزال يقترب بأبعاد مسارية ونظرية في الفترة الحفصية رغم ما بدأ يعتريه من بؤادر التنظيم أو الإنتظام في سلك شيخ من الشيوخ.

(17) انظر الفصلين III و IV من هذا الكتاب.

(18) نفس الفصلين ، وانظر أيضاً الفصل XI.

لكن لا بدّ من الإقرار أن تطورات جوهريّة تمثّل قطعاً مع المرحلة السابقة وقعت في العهد الحفصي وأنّ هذه التحوّلات بدت وكأنّها أصبحت غير قابلة للتراجع. فالزاوية مؤسسة جديدة كلياً والزاوية الإفريقيّة في المئة الثامنة هـ /14م تمثّل في عدة نواح قطعاً مع جدّتها الأولى سواء على مستوى وظائفها أو مواردها وما أصبح يكتنفها من طابع قار، وما تعكسه بالنسبة للتصوّف والولاية من درجة اندماج في المجتمع ؛ كما أنّ الزاوية - المدرسة مؤسسة جديدة كلياً تشهد هي الأخرى على أن التصوّف أصبح جزءاً من المشهد العمراني الحفصي، كما أنّها تشهد على مدى اندماجه في الحياة الثقافيّة والدينيّة. ولئن يمكن إلى حد ما إعتبار تعظيم الأولياء وأدب فضل الزيارات من الظواهر الموروثة إلا أنّ الرواج الذي شهدته هذا الأخير، بارتباط مع تفاقم ظواهر تعظيم الأولياء والوظائف الموكولة إلى هذه الزيارات التي تتوقف نجاحاتها على مدى احترامها لطقوسية محدّدة عرفت بداية تقنين، يمكن اعتباره من التطورات الجديدة خلال الفترة الحفصية. كما أن ظهور الأوراد والأذكار الخاصة بهذا الولي أو ذاك هي الأخرى من الظواهر الملفتة والطريفة في آن والتي سوف تلعب دوراً محدّداً في بروز الطرق في المرحلة اللاحقة.

أما دور الولي في المجتمع ومكانته فيه وما أصبح يجسّده من سلطة وما يمارسه من سيطرة، فكّلّها من صميم خصوصيات الفترة الحفصية مقارنة بما سبقها وتمثّل قطعاً معه؛ ولئن يمكن العثور عند محرز ابن خلف على بعض مقوّمات هذا الدور وهذه المكانة، إلا أنه لا سبيل إلى مقارنتهما لا ببرز سلطة الولي كسلطة تنازع في آن سلطة الفقهاء والقضاة وسيطرتهم، وسلطة الدولة وسطوتها، ولا بالحضور المكثّف للولي في المجتمع الحفصي حيث لا يخاض في أي شيء من القضايا العامة والخاصة قبل العودة إليه واستشارته والإطمئنان إلى رأيه⁽¹⁹⁾، مع ما يعكسه ذلك من تطور على مستوى وظائف الولي لجهة تشعبها وبرز

(19) على النحو الذي جسّده ابن عروس مثلاً ، انظر الفصل IX من هذا الكتاب.

وظائف جديدة⁽²⁰⁾؛ وهو الحضور الذي يمثل نموذج الولي - المتنبئ أحد أطرف إفرازاته.

وحتى مثال الولي الذي «إخضرَ جسمه مما نهكته العبادة، والذي يرى أهله وولده في السنة مرة واحدة ثم يخرج عنهم إلى سياحته» والذي «أخلق السهر وجهه، والذي لا يوقد نارا أربعين سنة، والذي إذا سمع قارنا يقرأ، يخرّ صعقا فيحتمل إلى داره فيموت قبل وصوله إليها⁽²¹⁾، فإن هذا المثال يبدو وكأنه ولّى لغير رجعة، ويتحكم بالعلاقة بينه وبين المثال الأعلى الولائي الجديد كما برز ابتداء من المئة الثامنة هـ/ 14م قانون القطيعة، رغم بقاء مقومات منه في شكل روايب أشرنا إليها، وحلّ مكانه كما رأينا الولي المتوكل الذي يعيش من الفتوح والعطاءات، والمقايض للكرامات، والولي الذي يزدهم على بابه «أرباب الحوائج» على النحو الذي وصفه الراشدي في مناقب ابن عروس والولي «التملق» للحكم على النحو الذي وصفه إمام القديدي (ت 699/ 1299) وجامع كراماته أبو العباس أحمد بن غانم الحضرمي قائلا: «نحن أصحاب طريقة وزوايا عرفنا السلطان وأخذنا مرتبه وتملقنا له،⁽²²⁾ والولي «الجزار»⁽²³⁾ الذي يرهب الناس بسرعة تبدل خاطره وصولته.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى التحوّل الذي عرفه الخطاب المناقبي نفسه الذي أصبحت وظيفته أكثر فأكثر صياغة جدلية الاعتقاد والانتقاد على قاعدة الخوف إلى جانب المحبة. كما أصبحت تهدف خاصة إلى إبهار الجمهور بشخصية الولي الخارقة والترويج له بواسطة إظهار قدراته التي منّ بها الله عليه وكراماته الناجمة تلبية لحاجيات معتقديه، وإقناع منتقديه

(20) انظر نفس الفصل.

(21) وهو النموذج الذي تناولناه بالتحليل في الفصل II من أطروحتنا.

(22) معالم IV، ص 124 وانظر الفصل X من هذا الكتاب.

(23) وهو التعبير المنسوب إلى عائشة النبوية في مناقبها، ص 15.

بولايته واصطفائه، أكثر من رسم معالم شخصية مثالية يُهتدى بها ويُحتذى مثالها.

ولا شك أنّ اتجاه التطور الذي عرفه مصطلح «مرابط» وما اقترن به من معانٍ، هو تجسيد لإشكالية التواصل والقطع التي تحكّمت بتطور التصوّف بإفريقيّة من المائة الثالثة هـ / 9 م إلى المائة التاسعة هـ / 15 م، ودليل على أنّ هذا التطور لا يمكن فهمه بواسطة أحد هذين المقومين دون الآخر، في علاقة جدلية وتضامنية. فبعد أن إلتصقت صفة «المرباط» بمؤسسة محدّدة عُرفت بها (الرباط)، تطورت هذه الصفة بالتوازي مع اقتران وظيفة المرباطة بأبعاد جديدة وخروجها عن النطاق الضيق للمؤسسة الأمّ واقترانها بمؤسسات أخرى، في نفس الوقت الذي شهدت فيه المؤسسة الأمّ نفسها تطورا في وظائفها وطبيعة نزلائها، بحيث لم تعد صفة المرباط تحيل لا إلى المؤسسة (الرباط) ولا إلى الوظيفة (المرباطة) بل تجاوزتها لتصبح مرادفة لصفة الولي.

الخاتمة العامة

إنّ هذه الدراسة سمحت لنا بالخروج بعدد من الإستنتاجات التي تبقى رهن التعميق والتأكيد من خلال أبحاث أخرى :

* إنّ مسألة العلاقة بين الفقهاء والأولياء عوملت إلى حد الآن بشيء من الإبتذال والتبسيط المقترنين بمقاربة إطلاقية أسست على مبدأ التناقض المطلق والدائم بين الفئتين. ولقد سمحت لنا هذه الدراسة بالوقوف على مدى تشعب المسألة على النحو الذي بيّناه⁽²⁴⁾، وفي نفس الوقت فسحت المجال لتوسيع الإشكالية إلى إشكالية الفقهاء كفصيل من النخبة المثقفة في المجتمع الحفصي وما سمح به هذا التوسيع من إثراء لمقاربتنا ومن ملأمة أكبر مع الواقع التاريخي.

بحيث فتحت هذه الدراسة المجال لاستخلاص مستويين يمكن من خلالهما مقارنة مسألة علاقة أهل الفقه بالتصوّف :

1) مستوى إثيقي إنطلاقاً من مفهوم الإثيقية الإسلامية كما استخلصناه من مصادر الفترة وكما تصوّرها أصحاب هذه المصنفات من فقهاء وقضاة ومؤرخين ورحالة، تقوم على عنصرين أساسيين: الشريعة والحقيقة، وتتجاوز في نفس الوقت كلاً من المقومين، مأخوذاً على حدة، لتؤسّس بالذات على العلاقة بينهما، تلك العلاقة التي يتحكّم فيها قانون أو مبدأ الضرورة (un principe de nécessité) على النحو الذي رأيناه عند التادلي ابن الزيات في ترجمته لأبي محمد عبد العزيز التونسي (ت 486/1093 م) وهو ما عكسه إتجاه تطور مصطلح «صالح»، الذي بعد أن إقترن في السابق بمعنى الولي أو الصوفي، شهد خلال الفترة الحفصية إتساعاً في مجاله الدلالي، بالتوازي مع عملية إندماج التصوف والولاية في المجتمع، وما حققه نموذج الولي من نجاح ومن «إعتداء» على النماذج الأخرى، فبرز مصطلح «الصالح» وقد فقد شيئاً من صفائه الأصلي

(24) انظر مقدّمة الباب الخامس.

ومن شحنته، الصوفية، ليقترن بأبعاد إثيقية وليتحول إلى ذلك المصطلح - الجسر : مما يفتح في رأينا المجال أمام البحث التاريخي والأنثروبولوجيا التاريخية، لتطوير إشكالية الصلاح في إطار مقارنة للإثيقية الإسلامية في العصر الوسيط..

(2) مستوى «جمالي»، إن صح التعبير يقوم على رؤية أو تصور مصادر الفترة و«نخبها» للمجتمع المثالي، بوصفه مجتمع يقوم على مبدأ التوازن بين كفتيه : كفة الفقهاء وكفة الأولياء، أو ما عبرنا عنه بالمجتمع ذي الجناحين : جناح الفقهاء وجناح الأولياء. إذن نظام مثالي لا يستقيم إلا بتوفر هذين المقومين ونحن هنا نرى أن مبدأ الضرورة يقترن أيضا بمبدأ النجاعة أو الفعالية *un principe d'efficacité* حيث بغياب أحد المقومين، ينخرم التوازن ويفقد، ويفسد النظام المثالي.

* لا شك أن اعتبار الفقهاء جزءا من «النخبة المثقفة» لتلك الفترة بالمفهوم الذي حددناه وللدوافع التي بيناها ⁽²⁵⁾، من شأنه أن يفتح هو الآخر آفاقا جديدة أمام البحث التاريخي، فهنا أيضا كانت هذه «الفئة» ضحية إسقاطات حيث ووقع تهميشها وحصر دورها في الدائرة الدينية وأغفل واقع أساسي في تاريخ البلاد الإسلامية في «العصر الوسيط» ألا وهو أن العديد من أفراد «النخبة المثقفة» في المجتمع هم من الفقهاء.

وأبلغ دليل على ذلك، هي الكيفية التي وقع فيها إلى الآن تناول ابن خلدون من طرف التيار الإستشراقي «الكلاسيكي» حيث أغفل هذا البعد الأساسي في هويته وفي شخصيته لفائدة تضخيم الجوانب العقلانية وغير الدينية ⁽²⁶⁾.

ومن شأن هذه المقاربة أن تثري طرح مسألة العقلية والسلوكيات الدينية عند الخاصة، كمساهمة في تاريخ العقليات بإفريقية والمغرب

(25) انظر الفصل XIII.

(26) أنظر : A. CHEDDADI, son "Introduction" à IBN KHALDUN, *Le voyage d'Occident et d'Orient : autobiographie*, Sindbad, Paris, 1980, p 11-26

الإسلامي في «العصر الوسيط»، تلك العقلية التي كثيراً ما وقعت مقابلتها ومعارضتها بالعقلية والسلوكيات الدينية عند العامة التي حكم عليها بأنها منافية للعقل وانحدرت بالتصوّف إلى درك الخرافات والشعوذات والغيبات⁽²⁷⁾ وصنّفت في خانة «الديانة الشعبية».

حيث سمحت لنا هذه الدراسة بأن نتبين مدى مشاركة «الخاصة» في ظاهرة تعظيم الأولياء، ومدى اعتقاد أفرادها بالأولياء وفضلهم وكراماتهم، وعدم التواني عن اللجوء إلى الأولياء في محنة أو مشكلة تعترضهم، والتضرّع عند قبورهم والتبرّك بهم، مما يدفعنا إلى مراجعة التقسيمات المعهودة بين العقلية والسلوكيات الدينية عند العامة والعقلية والسلوكيات الدينية عند الخاصة؛ ونحن أشرنا إلى مدى القرابة بين الخطاب المناقبي البحث والخطاب عن الأولياء في كتب التاريخ والتراجم والرحلة بحيث تنتفي أحياناً الحدود والخطوط البيانية ونصبح وكأننا أمام خطاب واحد متجانس في آليات إنتاجه وما يتحكم فيه من هواجس ودوافع وما يؤدّيه من وظائف. مما يفتح المجال عريضاً أمام إشكالية «الثقّف» المسلم في «العصر الوسيط» في علاقته بالدين، بالغيب، بالسلطة، وبالمجتمع.

* إنّ هذه الدراسة سمحت لنا أيضاً أن نستشف أهمية القيام بمقاربة للعلاقة بين النمط الولائي والنمط النبوي وتحليل لفحوى العلاقة بين الولاية والنبوة التي تبدو لنا من خلال مقاربتنا لسير أوليائنا - وإن لم يتسع المجال للخوض في هذا الموضوع باستثناء بعض الإشارات - أنها تتأرجح بين التماثل والتنافس، وبين الإعلان الواعي لأسبقية النبي والتكريس اللاواعي لأفضلية الولي. وليس الحضور المميّز في المسار الولائي وفي البنية الخوارقية لشخصية الخضر، مرشد الأنبياء الذي نراه يتحوّل إلى مرشد الأولياء، سوى دليل على هذه الإزدواجية؛ إرادة في التماثل وواقع التنافس.

(27) أنظر مقدمة كلّ من النبال لمصنّفه الحقيقة التاريخية للتصوّف الإسلامي، والفاسي محقق كتاب التشوّف والطنجي لكتاب شفاء السائل.

* ومن الظواهر الملفتة التي سمحت لنا هذه الدراسة بالوقوف عندها وإن باقتضاب، هي مسألة «العنف المقدس»، أي العنف المنسوبة بممارسته إلى الأولياء وما اقترنت به هذه الممارسة من آليات أهمها الدعاء. من هنا نستشف أهمية التعمق في هذه المسألة التي لعبت دورا أساسيا في ممارسة الولاية بإفريقية في الفترة الحفصية وفي إحكام سيطرة الأولياء على المجتمع وربما في تفاقم دورهم في الفترة اللاحقة.

كما يبدو لنا من المفيد دراسة الموضوع من زاوية أنتروبولوجية لمعرفة ما إذا كان هذا العنف المنسوب إلى الأولياء والموجه أساسا ضد السلطة السياسية وأعوانها وضد بعض الشرائح الاجتماعية (كالأعراب مثلا)، شكلا من أشكال انتقام المجتمع بواسطة الأولياء من العنف المسلط عليه والممارس من طرف السلطة السياسية، أو من طرف تلك الشرائح الاجتماعية.

* إن هذا البحث الذي شكّلت كتب المناقب إحدى مصادره الرئيسية سمح لنا بالوقوف على الأهمية التاريخية لهذه المصادر من حيث أن فائدتها في ما-تخبرنا بصورة غير مباشرة وغير معلنة عن وضعها وهو أجسهم، وظروف إنتاج الخطاب المناقبي ودوافعه ووظائفه، وبالتالي عن المجتمع، تكاد تضاهي فائدتها في ما تنقله أو تروييه من أخبار عن الأولياء والصوفية. من هنا أهميتها الحيوية، والتي لم تراع إلى حد الآن حق مراعاة، في أية مقارنة تاريخية - أنتروبولوجية. هذا علاوة على ما تزخر به من معلومات حول النواحي العمرانية والاقتصادية وغيرها مما يُعرف بال-Réalia.

أنّ التماثل مع الزمن المؤسّس ومع النصّ المؤسّس ومع الولاية الحمّدية، لا يمكن أن نحشره دائما في خانة البحث المصلحي والجاف عن مشروعية بل إنه شعور صادق نابع عن إعتقاد حقيقي لدى أصحاب هذه المصنّفات - الذين ينتمون في كثير من الأحيان إلى «النخبة المثقفة» - في كمال هذا الزمن الأول وفي طابعه المثالي والنموذجي وفي الصفة النموذجية المثالية للولاية الحمّدية.

* وأخيرا لقد مكّنتنا هذه الدراسة من إختبار مدى نجاعة «سوسيولوجيا الكاريزما» عند فيبر وما إستنبطه من أدوات للتحليل ومن مفاهيم ومن نظام تأويلي، في مقارنة تجربة الولاية في الإسلام. لقد أشرنا إلى مدى ملائمة مفهوم الزعامة والزعيم في تجربة الولاية كما ورد في أنس الفقير لابن قنفذ⁽²⁸⁾، لمفهوم Führer عند فيبر. وهذا يعزز قناعتنا بأهمية وضرورة إنفتاح علم التاريخ على العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى لا سيما منها الأنثروبولوجيا، في مقارنة الظواهر الدينية.

وفي الختام، لا تعدو هذه الدراسة أن تكون سوى محاولة للإجابة عن بعض التساؤلات وطّرق عدد من الإشكاليات كان يحدونا طوال قيامنا بها أمل وطموح : التمكن من النفاذ إلى ظاهرة الولاية في علاقتها بالمجتمع الحفصي - أزماته، فئاته الاجتماعية، ثقافته، علاقته بالمقدس، علاقته بالغيب، عقليته الدينية، علاقته بالسلطة - ومدى تأثيرها فيه وتأثيرها به. أمّا الصعوبة، كلّ الصعوبة فكانت في الموازنة بين ما يفترضه البحث من شحنة «عاطفية» ومن «إلتحام» بالموضوع، وما يستوجبه من «خيانة» أي من المحافظة على شيء من المسافة تمكّنا بالذات من معاملته كموضوع قابل للتحليل بأدواته الجافة، وخاضع لأدوات النقد التاريخي ولعمليات الترميز والتصنيف وغيرها من أساليب التجريد؛ عملية عسيرة ليست دون شك في مآمن من «المطاعن». هذا أمر موكل إلى القارئ البتّ فيه، وإلى أبحاث أخرى تتجاوزها.

(28) «فمن كانت له حاجة من أمور الدنيا فليذكرها لنسأل الله (..) فيها وهذا لا يقوله إلا زعيم في الرجال، أنس، ص 22.

المصادر والمراجع^(١)

(١) هذه القائمة مكتملة لما ورد في الهوامش من مصادر ومراجع .

I - المصادر

1- المصادر المخطوطة (2)

أ - مخطوطات الفضائل والمناقب (3)

الاسرار الجلية في المناقب الدهمانية تأليف أبي زيد عبد الرحمان بن محمد
الدبّاغ ، (م) 17944 ، الأوراق 149 ، د.ك.و.

تعريف أولياء الأربعين أصحاب الشاذلي ، (م) 18555،
ص 7 أ - 16 ب و (م) 18221 ، ص 28 أ - 40 أ ، و (م) 18441 ، ص 67 - 72
د.ك.و.

ذكر مشايخ الشرف تأليف الحميري ابن الصبّاغ (محمد ابن أبي القاسم)، (م)
18555، ص 16 ب - 19 ب و (م) 18221، ص 40 أ - 43 ب، د.ك.و.

ذكر وفاة أحمد السقا، (م) 18419، ص 49 أ - 49 ب و (م) 18555، ص 175 أ،
د.ك.و.

ما يذكر في المقام وفضل زيارته وسبب بنائه (م) 18555، ص 21 ب - 24 أ
و (م) 18221، ص 55 أ - 58 أ ، د.ك.و.

مجموع الفضائل في سرّ منافع الرسائل في بداية الطريق لأهل
التحقيق (م) 18039، د.ك.و.

مناقب (أبي سعيد) الباجي، تأليف الهواري (علي ابن محمد بن أبي القاسم) ،
(م) 17945، ص 1 ب - 17 أ و (م) 18419، ص 34 ب - 49 أ و (م) 18105، ص
40 أ - 49 ب ، د.ك.و.

(2) جميع هذه المخطوطات - التي جلّها من مجموعة حسن حسني عبد الوهاب (ح.ح.ع.
الو.) وبعضها الآخر من رصيد المكتبة العبدلية- موجود بدار الكتب الوطنية (د.ك.و.)،
تونس.

(3) نذكر هذه المخطوطات على قاعدة مواضيعها (حسب التسلسل الأبجدي للكنية أو اللقب أو
العلم) لا مؤلفيها (على أن نذكر هؤلاء قدر الإمكان) وذلك تيسيرا لعملية الرجوع إليها
حيث أنها عرفت بصفاتها هذه ، لا بواضعيها.

- مناقب (سالم) التباسي (م) 18555، ص 190 ب - 198 أ، د. ك. و.
- مناقب (أحمد) التباسي، تأليف ابن ميمون المغربي (أبي الحسن علي) (م) 18110، د. ك. و.
- مناقب جامع الصفصافة تأليف الحميري ابن الصبّاغ (محمد ابن أبي القاسم)، (م) 18221، ص 43 ب - 46 أ، د. ك. و.
- مناقب (محمد) الجلاّز، تأليف الهواري (علي ابن محمد بن أبي القاسم) (م) 17945، ص 39 ب - 40 ب و (م) 18419، ص 32 ب - 34 أ و (م) 18105 ص 36 ب - 39 ب ، د. ك. و.
- مناقب (أبي عبد الله بن سلامة) الحبيبي، تأليف الحميري ابن الصبّاغ (محمد بن أبي القاسم) ، (م) 18555 ، ص 94 ب - 98 ب ، د. ك. و.
- مناقب أبي حديد، (م) 18555، ص 179 ب - 182 ب ، د. ك. و.
- مناقب (أبي الحسن علي) الخطّاب، (م) 18419 ص 22 ب - 32 أ و (م) 18555، ص 182 ب - 190 ب ، د. ك. و.
- مناقب (محرز) ابن خلف، تأليف الفارسي محمد ابن الحسن، (م) 18441، ص 23 ب - 42 أ و (م) 18419، ص 1 ب - 17 ب و (م) 18105، ص 15 - 33 أ ، د. ك. و.
- مناقب (أبي هلال عياد) الزيات، (م) 18555 ، ص 4 ب - 7 أ و (م) 18441، ص 45 - 48، د. ك. و.
- مناقب (علي) السفّاج، (م) 18555، ص 166 أ - 171 ب، د. ك. و.
- مناقب (أبي العزائم ماضي) ابن سلطان، تأليف الحميري ابن الصبّاغ، (م) 18555 ، ص 88 ب - 94 أ ، د. ك. و.
- مناقب (أبي الحسن حسين عرف) السيجومي، (م) 18555، ص 198 أ - 202 ب ، د. ك. و.
- مناقب (أبي الحسن) الشاذلي ، تأليف الحميري ابن الصبّاغ، (م) 18555، ص 30 ب - 81 ب و (م) 18221، ص 58 أ - 115 أ و (م) 17945، ص 17 ب - 25 أ ، د. ك. و.
- مناقب (معاوية) ابن عتيق، (م) 18105، ص 33 ب - 36 ب ، د. ك. و.

مناقب (مبارك) العجمي، تأليف الحميري ابن الصباغ ، (م) 18555، ص 1 ب - 4 ب ، د. ك. و.

مناقب (أبي عمران موسى) الغفاري ⁽⁴⁾، تأليف الهواري (علي ابن محمد بن أبي القاسم) ، (م) 18441، ص 48 - 54، د. ك. و.

مناقب (أبي الحسن علي) القرجاني، (م) 18555، ص 175 ب - 179 ب، د. ك. و.

مناقب أبي مدين، (م) 18555، ص 98 ب - 102 أ ، د. ك. و .

مناقب (أبي العباس) المرسى، تأليف الحميري ابن الصباغ ، (م) 18555، ص 81 ب - 88 ب ، د. ك. و.

مناقب (عبد الوهاب) المزوغني، (م) 18555، ص 122 ب - 142 ب ، د. ك. و.

مناقب المغارة التي بجبل الزلاج، (م) 18221، 47 أ - 55 أ و (م) 18555 ، ص 24 أ - 30 ب ، د. ك. و.

مناقب (أبي عبد الله محمد) المغربي، (م) 18441، 14 ب - 23 ب ، د. ك. و.

مناقب (أبي عبد الرحمان) الناطقي، (م) 18441 ، ص 43 - 44 ، د. ك. و.

مناقب (عائشة) المنوبية، (م) 17945 ، ص 25 أ - 39 أ و (م) 18221، ص 1 ب - 28 أ ، د. ك. و.

مناقب (أبي الحسن علي) النفطي، (م) 18555، ص 202 ب - 206 أ ، د. ك. و.

مناقب أبي يعسى، (م) 18555، ص 206 ب - 208 أ ، د. ك. و.

ب - المخطوطات الأخرى

الأبّي، تفسير (م) 10110 ، د. ك. و.

(4) هكذا ضبطه الوزير السراج في حقل III، (م) 5261، ص 90 أ، وقد يذكر أيضا الغفاري.

البرزلي، نوازل ج I و III (م) 5431 و 4851 ، د. ك. و.
 السراج، الحلل السندسية ج III (م) 5261 ، د. ك. و.
 ابن عرفة الورغمي، المختصر ج II، (م) 10845، وج IV (م) 6224، د. ك. و.
 الكمشخاني (أحمد ضياء الدين) ، جامع الاصول في الاولياء وأنواعهم
 وأصنافهم وأصول كل طريق (م) 18054، الأوراق 69، د. ك. و.

2 - المصادر المطبوعة⁽⁵⁾

ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، دار صادر، بيروت، 1992.
 البلوي، تاج الفرق في تحلية علماء المشرق، المغرب، د. ت. 2 ج.
 التادلي (أبو يعقوب يوسف بن يحيى عرف بابن الزيّات)، التشوّف إلى رجال
 التصوّف، تحقيق أحمد توفيق، الرباط، 1984.
 التجاني (أبو محمد عبد الله)، الرحلة، تقديم وتحقيق حسن حسني عبد الوهاب ،
 الط. 2، الدار العربية للكتاب، تونس، 1980.
 التنبكتي (أحمد بابا)، نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، دار الكتب العلمية،
 بيروت، د. ت.
 ابن الجوزي البغدادي (أبو الفرج عبد الرحمان)، تلبيس إبليس، مكتبة المدني، جدة،
 1983.
 حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون،
 ط. إستنبول، 1943.
 ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الكتب
 الحديثة، القاهرة، 1966، 5 ج .
 أخبار الحلاج، حققه لويس ماسينيون ، , Librairie philosophique J.Vrin ,
 Paris , 1975 , 3 ème ed.
 ابن الخطيب (لسان الدين). روضة التعريف بالحب الشريف، عارضه بأصوله
 وعلّق حواشيه محمد الكتّاني، دار الثقافة، بيروت، 1970، ط. 1، 2 ج.

(5) حسب التسلسل الأبجدي للألقاب والكنى آخذين بعين الاعتبار اللقب أو الكنية بما يلي
 مباشرة، ابن، ودون مراعاة لهذا الأخير على سبيل المثال أدرجنا ابن خلدون في حرف
 خ، لا في حرف ا، .

إبن خلدون (عبد الرحمان)، التعريف بإبن خلدون ورحلته غربا وشرقا، تحقيق محمد إبن تاويت الطنجي، القاهرة، 1951.

إبن خلدون (عبد الرحمان)، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تقديم وتحقيق محمد إبن تاويت الطنجي، إسطنبول 1958، 4 ج.

إبن خلدون (عبد الرحمان)، كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر،

(1) دار الكتاب اللبناني، بيروت 1959

(2) تحقيق خليل شحادة ومراجعة سهيل زكار، دار الفكر للنشر، بيروت 1988 (ط. ب.).

إبن خلدون (عبد الرحمان)، المقدمة،

(1) دار الجيل، بيروت، د. ت.

(2) الدار التونسية للنشر، 1984.

إبن خلكان، وفیات الاعيان وانباء ابناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د. ت.

إبن خليل (عبد الباسط)، الروض الباسم، نشره وترجمه R. BRUNSCHVIG
Deux récits de voyages inédits en Afrique du Nord I.E.O., n° VII
, Paris, Larose, 1936.

الراشدي (عمر بن علي)، إبتسام الغروس ووشي الطروس بمناقب الشيخ
أبي العباس أحمد إبن عروس، تونس 1303 هـ / 1885 م.

إبن رشيد (أبو عبد الله بن عمر)، ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في
الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة، الجزء الثاني تونس عند
الورود، تقديم وتحقيق محمد الحبيب إبن الخوجة، الدار التونسية للنشر، تونس
1982.

الرصاع (أبو عبد الله محمد الأنصاري)، فهرست، تحقيق محمد العنابي، المكتبة
العتيقة، تونس 1967.

الزركشي (محمد إبن إبراهيم)، تاريخ الدولتين الموحّدية والحفصية، تحقيق
محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، د. ت.

إبن سبعين، رسائل إبن سبعين، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الدار المصرية للتأليف
والترجمة، القاهرة، 1965.

السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، منشورات دار مكتبة الحياة
بيروت، د. ت.

السراج (الوزير)، الحلل السندسية في الأخبار التونسية، تحقيق محمد الحبيب
الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1984 ، 3 ج.

السلمي (أبو عبد الرحمان محمد)، طبقات الصوفية، تحقيق وتقديم
J.PEDERSEN، لندن، 1960.

السهروردي (عبد القاهر بن عبد الله) عوارف المعارف، دار الكتاب العربي،
بيروت 1966، الط. 1.

الشعراني (عبد الوهاب)، الطبقات الكبرى، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح،
القاهرة، د. ت.

الشعراني (عبد الوهاب)، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية،
تقديم وتحقيق طه عبد الباقي سرور والسيد محمد عبد الشافعي، المكتبة
العلمية، بيروت ، 1992 (2 ج في مجلد واحد).

إبن الشّماع، الأدلة البيّنة النورانية على مفاخر الدولة الحفصية ، الدار
العربية للكتاب، تونس، 1984.

الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد
كيلاني، دار صعب، بيروت، 1986، 2 ج.

إبن الصّبّاغ (محمد بن أبي القاسم الحميري)، درّة الاسرار مناقب سيدي
أبي الحسن الشاذلي ، تونس 1304 هـ/ 1886 م.

الظريف (أبو عبد الله محمد) الوصية، نشر ع. الكعّاك، كملحق لكتاب إبن الشّماع
الأدلة البيّنة النورانية على مفاخر الدولة الحفصية، تونس.

العبدري البلسني (محمد)، الرحلة المغربية، تحقيق أحمد بن جدّو، كلية الآداب
الجزائرية، د. ت. ، هناك طبعة أخرى، تحقيق محمد الفاسي.

إبن عربي (محي الدين)، الفتوحات المكيّة، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة،
1329 هـ/ 1911 م.

إبن عربي (محي الدين)، فصوص الحكم، تحقيق أبي العلا عفيفي، دار
الكتاب العربي، بيروت ، 1966، ط 1.

إبن عربي (محي الدين)، رسالة القدس في مناصحة النفس، تقديم وتعليق أحمد بكر محمد، مجلة الهداية، عدد 2 نوفمبر 1978 والعدد 5 ، نوفمبر 1979.

إبن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، د. ت. ، 8 ج (4 مجلدات).

الغبريني (أبو العباس أحمد)، عنوان الدراية في من عرف من علماء المائة السابعة في بجاية ،

(1) تقديم بن شناب، الجزائر، 1910.

(2) تحقيق رابح بونار، الجزائر، 1970.

الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، تحقيق لجنة نشر الثقافة الإسلامية دار الكتاب العربي، بيروت د. ت. 6 ج.

الفارسي (أبو الطاهر)، مناقب محرز إبن خلف، نشر هادي روجي إدريس éd. H.R. IDRIE, P.U.F, Paris, 1959

إبن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

القشيري (أبو القاسم عبد الكريم)، الرسالة القشيرية في علم التصوف، دار الكتاب العربي، بيروت، 1957.

إبن قنفذ القسنطيني (أبو العباس أحمد)، أنس الفقير وعزّ الحقيير، نشر وتحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط، 1965.

ابن قنفذ القسنطيني (أبو العباس أحمد)، الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تقديم وتحقيق محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، الدار التونسية للنشر، تونس 1968.

إبن قنفذ القسنطيني (أبو العباس أحمد)، كتاب الوفيات، تحقيق عادل نويهض، دار الأفق الجديدة، بيروت 1983.

إبن كثير، تفسير القرآن العظيم، تصحيح محمود حسن، المكتبة التجارية مكة، ط. جديدة.

الكلباضي، التعرف لمذهب أهل التصوف، القاهرة، 1969.

الليبي (أبو القاسم)، مناقب أبي إسحاق الجبنياني، نشر هادي روجي إدريس
éd. H.R. IDRIS, P.U.F, Paris, 1959

الملك، رياض النفوس، تحقيق بشير البكوش ومراجعة محمد العروسي المطوي،
دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983، ج I و II.

ابن مخلوف، شجرة النور الزكية، طبعة السلفية، القاهرة، 1350 - 1352 هـ/
1931 - 1932 م، 2 ج.

مقديش (محمود)، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، تحقيق
علي الزواري ومحمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988،
الط. 1، ج II

المقري التلمساني، نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان
عباس، دار صادر، بيروت، 1968، 8 ج.

مناقب السيدة عائشة المنوبية، تونس 1344 هـ/1925 م.

الناوي (عبد الرؤوف)، الطبقات الكبرى المسماة الكواكب الدرية في
تراجم السادة الصوفية، تحقيق محمود حسن ربيع القاهرة، 1938.

ابن منظور، لسان العرب :

(1) طبعة قديمة، دار المعارف، القاهرة، د. ت.

(2) طبعة جديدة، تحقيق عبد الله الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم
محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، د. ت.

ابن ناجي (أبو الفضل أبو القاسم ابن عيسى)، معالم الإيمان في معرفة أهل
القيروان، أربعة أجزاء، ج I تحقيق إبراهيم شيوخ، المكتبة العتيقة، تونس
1993 ط. 2، ج II تحقيق محمد الأحمد أبو النور ومحمد ماضور المكتبة
العتيقة، تونس، د. ت.، ج III، تحقيق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس
1978، ج IV، تحقيق محمود المجدوب وعبد العزيز المجدوب، المكتبة العتيقة،
د. ت.، تونس.

الوزان J.L l'AFRICAIN, Description de l'Afrique, nouvelle éd. traduite de
l'italien par A. Epaulard, éd. Adrien Maisonneuve, Paris, 1956

الونشريسي (أحمد بن يحيى)، المعيار العرب والجامع المغرب عن فتاوي
علماء إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق محمد حجّي، دار الغرب
الإسلامي، بيروت، 1990، 12 ج.

ياقوت (الحموي أبو عبد الله) معجم البلدان ، دار إحياء التراث العربي، بيروت ، 1979 ، 5 ج .

١١- المراجع

1- المراجع باللغة العربية

بلخوجة (محمد الحبيب) ، الحياة الثقافية بإفريقية صدر الدولة الحفصية ، النشر العلمية للكلية الزيتونية، عدد 4، 1976، ص 29 - 80.

بوذينة (محمد) ، أبو الحسن الشاذلي ، دار التركي للنشر، تونس 1989.

حسن (محمد) ، فروع جديدة في شجرة انساب الحفصيين ، الكراسات التونسية ، المجلد XXX ، العدد 121 - 122، الثلاثة أشهر الثالثة والرابعة من سنة 1982، ص 94 - 134.

حسن (محمد) ، القبائل والأرياف المغربية في العصر الوسيط ، دار الرياح الأربع للنشر، تونس 1986.

حسن (محمد) ، المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، السلسلة : تاريخ 4، المجلد XXXII، تونس الأولى، 1999 ، 2 ج.

ابن الخوجة ، تاريخ معالم التوحيد في القديم والجديد ، تونس ، 1358 هـ / 1939 م.

الدولاتلي (عبد العزيز) ، مدينة تونس في العهد الحفصي ، تعريب محمد الشابي وعبد العزيز الدولاتلي ، سراس للنشر ، 1981.

زيعور (علي)، العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، دار الطليعة، بيروت، 1979 .

الشابي (علي) ، أحمد ابن مخلوف الشابي وفلسفته الصوفية ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، 1979.

الشريف (محمد الهادي) ، تاريخ تونس ، سراس للنشر، تونس ، 1985 الط 2 .

الطالبي (محمد) ، الهجرة الأندلسية إلى إفريقية أيام الحفصيين ، مجلة الأصالة ، عدد 26 ، جويلية -أوت 1975 ، ص 46 - 90 .

عبد الباقي (محمد فؤاد) ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، دار الحديث القاهرة ، 1991 ، ط 3.

عيسى (لطفي) . اخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ ، سراس
للنشر ، تونس ، 1993.

غني (قاسم)، تاريخ التصوف في الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، 1972.
فنيش دواس (رجاء) دراسة تحليلية وببليوغرافية لمخطوطات التصوف بدار
الكتب الوطنية التونسية ، شهادة التعمق في البحث (تاريخ) ، جامعة
تونس الأولى ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، 1989.

كحالة (عمر رضا) ، معجم المؤلفين ، المكتبة العربية ، دمشق.
محفوظ (محمد) ، تراجم المؤلفين التونسيين ، دار الغرب الإسلامي، بيروت ،
1984.

النبهاني (يوسف ابن إسماعيل)، جامع كرامات الاولياء ، القاهرة، د.ت. ،
2 ج.

النيال (محمد البهلي) ، الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي ، مكتبة النجاح
تونس ، 1965.

النيفر (علي) ، تونس في القرن السابع كما يصفها العبدري في رحلته ، في مجلة
الزيتونة II ، 1937 - 1938 ، ص 122 - 126 وص 176 - 180 وص 384 -
387.

هيلة (محمد حبيب) ، ، الزاوية وآثارها في المجتمع القيرواني ، المجلة التونسية
للعلوم الاجتماعية ، XII ، 43/40 ، 1975 ، ص 97 - 132.

2 . المراجع باللغات الاجنبية

- ABELES M. , "Le rationalisme à l'épreuve de l'analyse", dans REVEL J. (Dir.) *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience* , Hautes Etudes, Gallimard, Le Seuil, Paris, 1996, p 95-111.
- ADDAS Cl. , *Ibn Arabi ou la quête du Soufre Rouge*, Gallimard, Paris, 1989.
- AIGLE D., "Charismes et rôle social des saints dans l'hagiographie persane médiévale (Xe - XVe siècles), *B.E.O.* , XLVII, (I.F.E.A.D.), 1995, p 15-36.
- AIGRIN R., *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Poitiers, 1953.
- AMRI N. et L., *Les femmes soufies ou la passion de Dieu* , éd. Dangles, St-Jean-de-Braye (France), 1992 , 269 p.
- AMRI L., *Pour une sociologie des ruptures: La tribu au Maghreb médiéval*, Université de TUNIS I, 1997, 307 p.
- BACHROUCH T., *Le Saint et le Prince en Tunisie* , Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis, Tunis, 1989.
- BEN SLIMAN F., "Despotisme et violence sous les hafsides", *IBLA* , n° 168, année 1991, p 255-262.
- BERQUE J. , "Une exploration de la sainteté au Maghreb", *Annales E.S.C* , n° 1955, pp 367-371.
- BERQUE J., "Quelques problèmes de l'Islam maghrébin", *Archives de Sociologie des religions* , janvier/juin 1957, n°3.
- BERQUE J., *L'intérieur du Maghreb XVe-XIXe siècle* , Gallimard, Paris, 1978, 546 p.
- BRAUDEL F., "Histoire et Sciences Sociales, la longue durée", *Annales E.S.C.* octobre-décembre 1958.
- BRAUDEL F., *Ecrits sur l'Histoire*, Flammarion, Paris, 1969.
- BRELICH A., "Prolégomènes", dans *Histoire des religions* , Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1970, t. I, p 3-59.
- BRUNSCHVIG R., "Quelques remarques historiques sur les medersas de Tunisie", *Revue Tunisienne*, Nouvelle série, 1er trimestre 1931, n° 6, p 261-285.
- BRUNSCHVIG R., *La Berbérie Orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XVe siècle* , t. I et II, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1947.
- CERTEAU (de) M., *La fable mystique*, 1, XVIe-XVIIe siècle, Tel-Gallimard, Paris, 1982.

- CHABBI J., "Abdelkâdir al - Djilânî, personnage historique", dans *Studia Islamica* XXXVIII, 1973; p 75-106.
- CHABBI J., "La fonction du Ribât à Bagdad du Ve siècle au début du VIIe siècle", dans *Revue des Etudes Islamiques* , XLII, fasc 1, 1974, p 101-121.
- CHABBI J., "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan IIIe/IXe siècle -IVe/ Xe siècle", dans *Studia Islamica* , 1977, p 5-72.
- CHABBI J., "L'émergence et la structuration du confrérisme dans la société islamique médiévale", dans *Structures et cultures précapitalistes* éd. Anthropos, Paris, 1981, p 197-211.
- CHAPOUTOT M., "Les relations entre l'Egypte et l'Ifriqiya aux XIIIe et XIVe siècle d'après les auteurs mamlûks", dans *Actes du Premier Congrès d'Histoire et de la civilisation du Maghreb* , Université de Tunis, CERES, t. I, 1979, p 139-159.
- CHAUMONT E., "La voie du Soufisme selon Ibn Khaldun. Présentation et traduction du prologue et du Ier chapitre du Sifâ' as-sâ'il", dans *Revue Philosophique de Louvain* , t. 87, n° 74, mai 1989, p 264-296.
- CHEDDADI A., "L'Introduction" de IBN KHALDUN, *le voyage d'Occident et d'Orient, autobiographie* , Sindbad, Paris, 1980.
- CHELHOD J., "La baraka chez les Arabes", dans *Revue d'Histoire des Religions* t. 147, Paris, 1955, p 68-88.
- CHODKIEWICZ M., *Le sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabi*, Gallimard, Paris, 1986.
- CIPRIANI R., "La religion populaire en guise de présentation", *Archives de Sciences Sociales des Religions* , 64, 1, juillet-septembre, 1987.
- COLLECTIF, *Historiens et Sociologues aujourd'hui* , CNRS, Paris, 1986.
- COLLOQUE, *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval* , Paris, 1978.
- COLLOQUE, *Histoire et hagiographie*, Publication de l'Association Marocaine pour la Recherche Historique, éd. Okadh, Rabat, 1989.
- COLLOQUE , *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Ecole française de Rome, Rome, 1991.
- DAKHLIA J., *L'oubli de la cité*, éd. La Découverte, Paris, 1990.

- DAKHLIA J., "De la sainteté universelle au modèle "maraboutique": hagiographie et parenté dans une société maghrébine", dans *Culture religieuse et mode de transmission en Islam* , IFAO, Le Caire, 1993.
- DAOULATLI A., *Tunis sous les Hafsides* , I.N.A.A., Tunis, 1976.
- DEMEERSMAN A., "Le Maghreb a-t-il une marque ghazalienne", *IBLA* , 1958, n° 82, p 109-116.
- DERMENGHEM E., *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin* , Gallimard, Paris, 1954, 332 p.
- DHINA A., *Les Etats de l'Occident musulman aux XIIIe, XIVe et XVe siècles, institutions gouvernementales et administratives* , ENAL, Alger, 1984, 593 p.
- DJAIT H., TALBI M., DACHRAOUI F., DOUB A. et MRABET M.A., *Histoire de la Tunisie, le Moyen-âge* , S.T.D., Tunis, 1971, 406 p .
- DJAIT H., "Préface" à LOMBARD, *L'Islam dans sa première grandeur, VIIIe-XIe siècle* , Flammarion, Paris , 1971.
- DJAIT H., "Dimensions de l'Orientalisme islamisant", dans *Cahiers Jussieu 2* , Paris, 1976, p 258-266.
- DJAIT H., "Islam et politique", dans *Islam et politique au Maghreb* , éd. CNRS, Paris, 1981, p 141-149.
- DOUTTE E., "Notes sur l'Islam Maghrebin. Les Marabouts", Extrait de la *Revue de l'Histoire des Religions* , tomes XL et XLI, Paris, 1900.
- DOUTTE E., *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord* , Alger, 1909.
- EL BOUDRARI H., "Entre le symbolique et l'historique: Khadir immémorial", 39.
- + ELIADE M., *Le sacré et le profane* , Gallimard, Paris, 1965.
- FERHAT H. et TRIKI H., "Hagiographie et religion au Maroc Médiéval", dans *Hesperis Tamuda* , vol. 24, 1986, p 17-51.
- FERHAT H., *Le Maghreb aux XIIe et XIIIe siècles. Les siècles de la foi* , Casablanca, 1993.
- FURET F., "En marge des Annales: Histoire et sciences sociales", in *Le débat* , n° 17, dec. 1981, p 112-126.
- GARDET L., "Karâma", *El 2* , IV, p 639-641.
- GELLNER E., "Doctor and Saint", in *Scholars, Saints and Sufis Muslim religious Institutions since 1500* , Edited by Nikki R. Keddie, University of California Press, 1972, p 307-326.

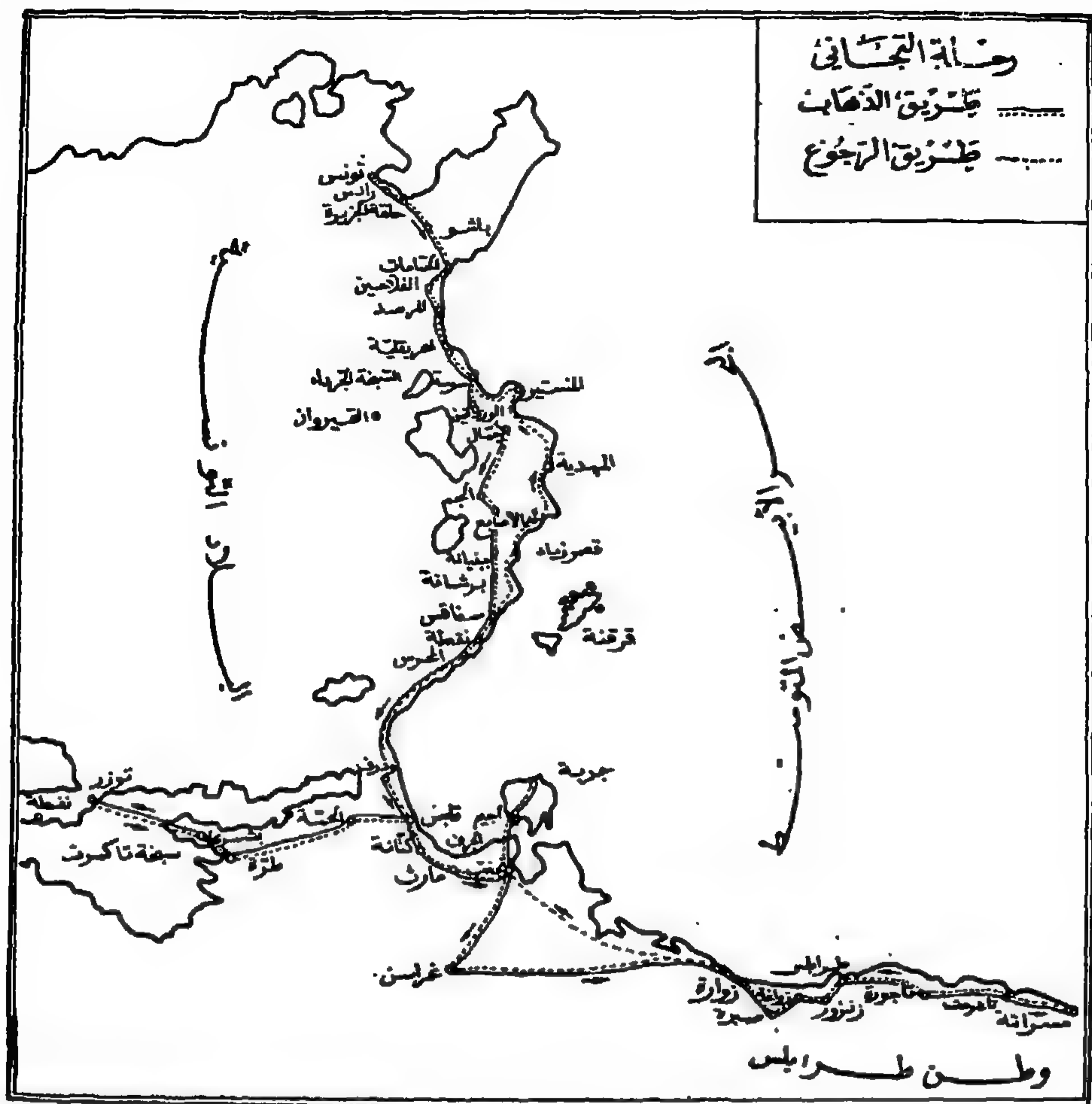
- GEOFFROY E., *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers mamelouks et les premiers ottomans* , I.F.D., Damas, 1995.
- GHRAB S., *Ibn Arafa et le Malikisme en Ifriqiya au VIIIe/XIVe siècle* , Publications de la Faculté des Lettres de la Manouba, Série; Lettres, vol. XII, Tunis, 1992, 2 t.
- GIRARD R., *La Violence et le sacré* , Grasset, Paris, 1993.
- HAMMOUDI A., "Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté", dans *Espéris Tamuda* , vol. XV, Rabat, 1974, p147-179.
- HAMMOUDI A., "Sainteté, pouvoir et société : Tamgrout aux XVIIe et XVIIIe siècles", dans *Annales E.S.C.*, mai-août 1980, p 615-637.
- HODGSON M.G.S., *The venture of Islam : conscience and history in world civilization* , 3 vol., Chicago, University of Chicago Press, 1974.
- IDRIS H.R., "Hafsides", *El* 2 , III, p 68-72.
- IDRIS H.R., *La Berbérie Orientale sous les Zirides, Xe-XIIe siècle* , Maisonneuve, Paris, 1962, t. II.
- JAMOUS R., *Honneur et Baraka* , éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1981.
- JEHEL G., *La Méditerranée médiévale de 350 à 1450* , Armand Colin, Paris, 1992.
- KABLY M., *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du "Moyen-Age"*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1986.
- LARGUECHE D. et A., *Marginales en terre d'islam* , Cérès productions, Tunis, 1992.
- LAROUI A., *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse* , t. I et II, Maspéro, Paris, 1976.
- LE GOFF J., "L'homme médiéval", dans *L'homme médiéval* , sous la direction de J. LE GOFF, éd. du Seuil, Paris, 1989.
- LEPETIT B. (Dir.), *Les formes de l'expérience, une autre histoire sociale* , Albin Michel, Paris, 1995.
- MAGNIN J., "Le testament spirituel d'Abû Zakariyya", *IBLA* , 10, 1947, 4e trimestre, n° 40, p 393-407.
- MAHJOUB N., "Al-sayyida: une femme, un monument", dans *Africa* , Institut National du Patrimoine (I.N.P.), Tunis, 1995, XIII, p 223-241.
- MAHJOUB N., "A propos de la stèle funéraire d'un saint de Tunis Sidi al-Marjani", dans *Africa* , I.N.P., Tunis, 1995, XIII, p 205-222.

- MASSIGNON L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* , Paris, 1954.
- MASSIGNON L., "Ibn Sab'in et la "conspiration hallagienne", dans *Mélanges Lévi PROVENÇAL* , Maisonneuve et Larose, Paris, 1962, t. II, p 661-681.
- MAUSS M., *Oeuvres*, t. I *Les fonctions sociales du sacré*, éd. de Minuit, 1968.
- MESLIN M., "Conclusion", dans *Histoire des religions* , Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1970, t. III, p 1279-1327.
- OLESEN N.H., "Etude comparée des idées d'Ibn Taymiyya et Martin Luther sur le culte des saints", dans *R.E.I.* , L, 1982, p 175-206.
- OUEDRAOGO J.M., "La réception de la sociologie du charisme de M. WEBER", dans *Archives de Sciences Sociales des religions* , 83, juillet et septembre, 1993, p 141-157.
- OUMLIL A., *L'histoire et son discours; essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldûn* , Rabat, 1982.
- PEDERSEN J., "Abû Uthmân al-Magribî et le sûfisme occidental", dans *Mélanges Lévi PROVENÇAL* , Maisonneuve et Larose, Paris, 1962, t. II, p 712-716.
- PROST A., "Histoire, vérités, méthodes", in *Le débat* , nov-déc. 1996, p 127-140.
- PUECH H. CH., "Préface", dans *Histoire des religions* , Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1970, t. I, p VII-XXVII.
- RACHIK H., *Sacré et sacrifice dans le haut Atlas marocain* , Afrique-Orient, Casablanca, 1990.
- REVEL J. (Dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience* , Hautes Etudes, Gallimard, Le Seuil, Paris, 1996.
- ROSENTHAL F. "Ibn Khaldun in his time (May 27, 1332-March 17, 1406)", dans *Ibn Khaldun and Islamic ideology* , Leiden, 1984, p 14-26.
- RUBIERA MATA M.J., "Un aspecto de las relaciones entre la Ifriqiya Hafsi y la Granada Nasri : la presencia tunecia en las tariqat místicas granadinas" dans *Les Cahiers de Tunisie* , n° 103-104 (1978), p 165-173.
- SACHOT M., "Religio Superstitio", dans *Revue de l'Histoire des Religions* t. CCVIII, fasc. octobre-décembre 1991.
- SCHMITT J.C., "La fabrique des saints", *Annales ESC.*, 2, 1984, p 286-300.

- SCHMITT J.C., "Religion et guérison dans l'Occident médiéval", *Historiens et Sociologues aujourd'hui*, éd. du CNRS, Paris, 1986, p 135-150.
- SIGAL P.A., *L'homme et le miracle dans la France Médiévale (XIe-XIIe siècle)*, éd. du Cerf, Paris, 1985.
- SONNECK M.C., "Manaqib lalla Mannubiya", *Journal Asiatique*, mai-juin 1899, p 485-494.
- SOURDEL THOMINE J., "Traditions d'emprunt et dévotions secondaires dans l'Islam du XIIe siècle", dans *R.E.I.*, LV-LVII, fasc 1, 1987-89, p 319-327.
- STEDMAN JONES G., "Historiographie française, historiographie anglaise. Une autre histoire sociale ?", dans *Annales HSS*, mars-avril 1998, n° 2, p 383-394.
- SYMPOSIUM, "Soufisme et déclin culturel", dans *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, Bordeaux 1956 Maisonneuve et Larose, Paris, 1977, p 243-245.
- TOUATI H., "En relisant les Nawâzil Mazouna, marabouts et chorfa au Maghreb Central au XVe siècle", dans *S.I.*, LXIX, Paris, 1989, p 75-94.
- TOUATI H., "Les modèles d'écriture des Manâqib maghrébines", dans *Histoire et linguistique*, Rabat, 1992, p 57-65.
- TOUATI H., "Les héritiers. Anthropologie des Maisons de Science maghrébines aux XIe/XVIIe et XIIe/XVIIIe siècle", dans H. ELBOUDRARI (éd.), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, IFAO, Le Caire, 1993, p 65-92.
- TOUATI H., *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17e siècle)*, E.H.E.S.S., Paris, 1994.
- VAUCHEZ A., *La spiritualité du Moyen-Age occidental*, P.U.F., Paris, 1975.
- VAUCHEZ A., "Le saint", dans J. Le GOFF (Dir.), *L'homme médiéval*, éd. du Seuil, Paris, 1989.
- VIGUERA M.J., "Le Maghreb Mérinide: un processus de transfèrement", dans *La signification du bas Moyen-Age dans l'histoire et la culture du Monde Musulman*, Actes du 8e congrès de l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Edisud, Aix-en-Provence, 1978, p 309-321.
- VITRAY MEYEROVITCH (de) E., *Anthologie du soufisme*, éd. Sindbad, Paris, 1986.

- VON SIVERS P., "Un autre orientalisme" , Comptes Rendus dans *Annales E.S.C.*, 35, 3-4, mai-août, 1980.
- WEBER M., *Economie et Société* , Plon, Paris, 1971.
- YAZICI T., "Kalandariyya", *EI* 2, IV, p 493-495.

ملحق : إفريقيّة زمن رحلة التجاني 706 - 708 هـ



المصدر : رحلة التجاني، تحقيق ح. ح. عبد الوهاب، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس
1981.

فهرس الاعلام والشعوب والقبائل.

ا

- الآبلي (أبو عبد الله محمد) : 489 .
الآبلي : 446 ، 448 .
ابن الأجباري (أبو زكرياء) : 274-275 .
الأجمي (أبو زيد عبد الرحمان) : 283 ، 449 ، 456 .
الأجمي (أبو عبد الله محمد) : 63 .
الأحمدية (طائفة) : 114 .
بنو الأحمر : 462 .
الإدريسي : 115 .
ابن أدهم (إبراهيم) : 156 .
الأرنبي (أبو محمد عبد الكريم) : 286 .
الارياني (أبو عبد الله) : 129 .
أبو إسحاق إبراهيم (السلطان الحفصي) : 63 ، 65 ، 457 .
أبو إسحاق (السلطان ملك شيراز) : 109 .
الإسماعيلية : أنظر . الشيعة . .
الاشقر (شرف الدين) : 207 .
الاصبهاني : أنظر . أبو نعيم .
الأعمش (عبد الله بن محمد) : 522 .
بنو الأغلب : 93 ، 521 .
الأكراد : 155 ، 158 .
الأندلسيون : 42 ، 58 ، 59 ، 67 ، 68 ، 69 ، 83 ، 84 ، 141 .
الأندلسي (أبو القاسم) : 522 .
الأنصاري (أبو الحسن علي) : 521 .
الأنصاري (أبو عبد الله محمد) : 96 ، 99 .
الياس : 101 .
الأيوبيون : 178 ، 179 ، 208 .

ب

- بالانديي (جورج) : 261 .
- البجائي (أبو عبد الله) ، الخياط ، : 415 .
- البربر : 28 ، 43 ، 82 ، 152 ، 153 ، 383 ، 385 ، 388 ، 533 .
- البربري (أبو الربيع سليمان) ، 175 ، 199 ، 225 ، 304 ، 422 ، 453 .
- البربري (محمد ابن سليمان) : 204 .
- ابن البراء : 408 .
- البرجيني (أبو محمد عبد السلام) : 439 ، 455 ، 519 .
- البرزلي : 45 ، 46 ، 187 ، 374 ، 397 ، 445-446 ، 448 ، 457 ، 472 ، 477 ، 516 .
- برقوق (السلطان الظاهر) : 207 ، 487 ، 498 .
- البرقي (أبو زكرياء يحيى) : 132 .
- بروديل (فرنان) : 48 ، 56 .
- برونشفيك : 19 ، 20 ، 82 .
- ابن بطآن : 315 .
- البطرني (أبو الحسن محمد) : 446 .
- ابن بطوطة : 43 ، 88 ، 100 ، 101 ، 102 ، 107 ، 113 ، 123 ، 130 ، 142 ، 151-152 ، 154-155 ، 158-159 ، 163-164 ، 179-180 ، 183 ، 189 ، 203 ، 208 ، 214 ، 255 ، 280-281 ، 377 ، 481 .
- أبو البقاء خالد : 63 ، 151 .
- البقاعي (أبو الحسن إبراهيم) : 487-488 ، 498 .
- أبو بكر الشهيد (السلطان الحفصي) : 151 .
- أبو بكر الصديق : 328 ، 425 .
- أبو بكر عبد الرحمن : 136 .
- أبو بكر محمد (والد ابن خلدون) : 489 .
- البلقيقي (أبو البركات محمد) : 490 .
- البلوي : 141 .
- ابن البناء (أبو زيد عبد الرحمان) : 223 .
- ابن البناء (أبو العباس) : 489 .
- بندار (الوالي بالقيروان) : 457 .
- البهلول (ابن راشد) : 520 .

البويوسفى (يعقوب بن عمران) : 139 ، 200 ، 265 .
البيدمورى (أبو عبد الله محمد) : 229 ، 465 ، 468 .
بيرك (جاك) : 20-21 ، 77 ، 524 .

ت

التادلى (ابن الزيّات) : 38 ، 39 ، 40 ، 97 ، 124 ، 345 ، 367 ، 407 ، 437 ، 438 ، 540 .
أبو تاشفين: 534 .
أبو تاشفين (أبو الحسن علي بن حمو) : 281 .
أبو تاشفين (عبد الرحمن ابن غمراسن ابن الزيّان) : 281 .
ابن تافراجين (الحاجب) : 62 ، 63 ، 64 ، 280 .
ابن تاويت الطنجي : 47 ، 487 .
التباسي (أحمد) : 36 ، 129 ، 224 ، 393 ، 394 ، 468 .
التباسي (سالم) : 128 ، 129 ، 130 ، 224 .
التجاني : 43 ، 69 ، 70 ، 74 ، 80 ، 82 ، 87 ، 91 ، 92 ، 93 ، 94 ، 101 ، 102 .
116 ، 118 ، 132 ، 141 ، 145 ، 146 ، 152 ، 153 ، 154 ، 284 ، 368 ، 372 .
374 ، 383 ، 385 ، 401 ، 530 .
التستري (سهل ابن عبد الله) : 159 .
التلمساني (أبو العباس ابن مرزوق) : 379 .
التلمسانية (مؤمنة) : 421 .
أبو تمام (الواعظ الوهراني) : 95 .
التنبكتي (أحمد بابا) : 473 .
التنوخى (أبو سعيد خليفة ابن ناجي) : 287 .
التوزري (أبو العباس) : 98 .
ابن تومرت : أنظر «المهدي» .
التونسي (أبو محمد عبد السلام) : 98 .
التونسي (أبو محمد عبد العزيز) : 437 ، 540 .
ابن تيمية : 46 ، 369 ، 373 ، 375 ، 376 .

ج

- الjasوس (أبو حفص عمر) ، 456 .
 الجبالي (أبو الحسن علي) ، 395 .
 الجبنياني (أبو إسحاق) ، 36 ، 336 ، 373 ، 515 .
 الجديدي ، 114-115 ، 117 ، 170 ، 173-174 ، 175-176 ، 180-181 ، 184 ، 186 ،
 188 ، 192 .
 202-206 ، 209-211 ، 213 ، 215 ، 223 ، 266 ، 283 ، 344 ، 364 ، 419 ، 422 ،
 426 ، 470 .
 الجديدي (عبّاس) ، 237 ، 243 .
 الجراح ، 367 ، 516 .
 الجزري (حفص ابن عمر) ، 520 .
 الجزولي (عبد الرزاق) ، 296 .
 ابن جماعة (أبو بكر أبو يحيى ابن أبي القاسم الهواري) ، 440 .
 الجناتي (أبو عبد الله محمد) ، 421 .
 الجنادة ، 461 .
 الجنيد (أبو القاسم) ، 377 ، 381 ، 391 ، 405 .
 ابن الجوزي ، 46 ، 108 ، 111 .
 الجيلاني (عبد القادر) ، 111 .

ح

- الحاحي (أبو زكرياء يحيى) ، 286 .
 الحاحيون (طائفة) ، 286 .
 الحافي (بشر) ، 377 .
 ابن الحباب (محمد ابن يحيى) ، 81 .
 الحبيبي (جميل أبو الزين) ، 117 ، 130 ، 132 ، 241 .
 الحبيبي (أبو عبد الله محمد) ، 356 .
 الحجّاج (طائفة) ، 114 ، 133 .
 ابن أبي حجلة ، 462 ، 490 .
 الحدّاد (عثمان) ، 371 .
 أبو حديد ، 406 .

الحرالي (أبو الحسن علي) ، 39 ، 96 ، 446 ، 453 ، 485 .
 ابن حرزهم (أبو الحسن) ، 481 .
 حسن (محمّد) ، 45 .
 أبو الحسن علي بن أبي نصر ، 99 ، 101 .
 الحسين ابن علي ، 155 .
 ابن أبي الحسين (أبو عبد الله) ، 439 .
 الحفصيون ، 56 ، 58 ، 59 ، 61-62 ، 65 ، 74 ، 76 ، 84 ، 123 ، 144 ، 169 ، 171 ،
 175 ، 177 ، 189 ، 197 ، 213-214 ، 217 ، 221 ، 225 ، 228 ، 237 ، 243-244 ،
 250-251 ، 265 ، 269 ، 278-280 ، 293 ، 312 ، 339 ، 379 ، 384 ، 481 ، 534 .
 أبو حفص (الأمير) ، 437 .
 أبو حفص (عمر- السلطان) ، 44 ، 62 ، 277-278 ، 279 .
 ابن أبي حفص (عبد الله) ، 62 ، 279 .
 حكيم ، 65 .
 الحكميون ، 93 .
 الحكمي (سعيد بن أحمد) ، 384 .
 الحكمي (أبو محمّد عبد الجليل) ، 92 .
 الحكمي (غيث أبو رحمة) ، 72 ، 93 ، 117 ، 265 ، 287 .
 الخلاج ، 365 ، 495 .
 الخلفاوي اللواتي (أبو علي حسن) ، 185 .
 أبو حمّو (صاحب تلمسان) ، 281 .
 الحميري (ابن الصبّاغ) ، 129 ، 134 ، 146 ، 292 ، 362 ، 373 ، 386 ، 408 ، 443 .
 الحميري (أبو موسى هارون) ، 519 .
 ابن حنبل ، 377 .
 أبو حنيفة ، 155 ، 377 .
 أبو حوّل (أبو بكر -خادم ابن عروس) ، 240 .
 أبو حوّل (أبو العباس أحمد) ، 267 .

خ

ابن الخراط (أبو عبد الله) ، 124 .
 الخضر ، 101 ، 224 ، 333 ، 542 .

خطاب البرقي (أبو نزار) : 94 .
 ابن الخطّاب (عمر) : 328 ، 425 .
 ابن الخطيب (القاضي بيجاية) : 445 .
 ابن الخطيب (حسن - والد ابن قنفذ) : 194 .
 ابن الخطيب (لسان الدين) : 462 ، 463 ، 477 ، 490 ، 491 ، 500 .
 الخلاسي (أو الخلاصي) : 277 ، 381 ، 415 .
 ابن خلدون : 45-47 ، 54 ، 58 ، 60 ، 67 ، 78 ، 81-83 ، 88 ، 118 ، 119 ، 123 ، 153 ،
 178 ، 193 ، 201-202 ، 207-208 ، 214 ، 259 ، 294 ، 385 ، 462-463 ، 466 ،
 478 ، 484 ، 486-492 ، 494-503 ، 533 ، 541 .
 الخوارج : 43 ، 54 ، 82 ، 527 .
 الخولاني (سعدون) : 521-522 .

د

داود (الملك) : 355 .
 الديبايون : 93 ، 118 ، 152 ، 401 .
 ابن دباب (عبد الله) : 153 .
 الدبّاغ (أبو زيد عبد الرحمن - صاحب المعالم) : 38 ، 40 ، 83 ، 131 ، 372 ، 416 ؛
 482 ، 483 ، 515 .
 الدبّاغ (أبو العباس أحمد الأنصاري) : 97 .
 الدبّاغ (أبو عبد الله محمد الأنصاري) : 372 .
 ابن الدبّاغ (أبو عبد الله محمد - الحاجب) : 151 .
 الذعبي : أنظر المسيلي .
 الدكالي (أبو سعيد ابن تونارت) : 518 .
 الدكالي (أبو عبد الله محمد) : 104 ، 105 ، 108 ، 110 ، 140 ، 345 ، 440 ، 464 .
 الدكالي (أبو مروان عبد الملك) : 96 .
 الدكالي (أبو موسى) : 99 .
 دلاج : 70 .
 الدميني (إبراهيم) : 521 .
 ابن دهاق : 493 .
 الدهان (أبو عبد الله) : 129 .

الدهماني (أبو يوسف) ، 94 ، 104 ، 110 ، 131 ، 132 ، 275 ، 294 ، 327 ، 416 ، 452 .
الدواودة ، 294 .

ر

الراشدي ، 35 ، 222-224 ، 226-229 ، 232-233 ، 235 ، 240-242 ، 244 ،
267 - 269 ، 332 ، 334 ، 338-340 ، 343 ، 345 ، 356 ، 378-379 ، 384 ، 386 ، 397 ،
401 ، 403 ، 404 ، 407 ، 428 ، 442 ، 452 ، 459 ، 471 ، 482 ، 483 ، 485 ، 538 .
الرافضة ، (أنظر الشيعة الإسماعيلية) .
الرباوي (أبو عبد الله محمد بن يخلف) ، 68-69 ، 274 ، 345 ، 361 ، 380 ، 441 .
أبو الربيع (سليمان) ، 417 .
الرجراجي (أبو علي) ، 270 ، 421 .
إبن رشيد ، 141 ، 381 ، 415 ، 480 ، 485 ، 515 .
الرصّاع ، 47 ، 223 ، 224 ، 323 ، 381-382 ، 394-395 ، 463 ، 465-469 ، 471-472 ،
478 ، 502-503 ، 515-516 ، 518 ، 534 .
إبن عبد الرافع (أبو إسحاق) ، 447 ، 517 .
أولاد الرقيق ، 291 .
الرقيق (محمد) ، 400 .
الرمّاح (أبو عبد الله محمد) ، 78 ، 81 ، 97 ، 171 ، 183 ، 188 ، 195 ، 200 ،
212 ، 276 ، 301 ، 305 ، 416 ، 441 ، 457 ، 472 .
الرومي (جلال الدين) ، 156 .
رياح ، 65 ، 153 .
الرياحي (سعادة) ، أنظر سعادة .
الرياحي (أبو محمد عبد الله) ، 113 .

ز

الزبيدي (أبو عبد الله محمد بن الحسين) ، 142 ، 277 ، 281 ، 305 ، 489 ، 517 .
الزبيدي (أبو علي حسن) ، 457 ، 517 .
الزركشي ، 44 ، 62 ، 64 ، 67-71 ، 77-79 ، 97 ، 116 ، 142 ، 144 ، 148 ، 151 ، 172 ،
177-178 ، 189 ، 224 ، 245-249 ، 251-252 ، 278-282 ، 313 ، 315 ، 399 ،
447 ، 516-519 .

زروق (البرنسي الفاسي) ، 172 ، 531 .
 الزعبي (أبو يوسف يعقوب) ، 187 ، 191 ، 215 ، 276 .
 الزكراوي (المذهب) ، 453 .
 أبو زكرياء (يحيى - الأمير) ، 59 ، 65 ، 67-68 ، 75 ، 84 ، 250 ، 408 .
 زناتة ، 385 .
 الزنجاري (أبو عبد الله محمد) ، 268 ، 502 .
 الزنديوي (أبو علي حسن) ، 516 .
 الزنديوي (محمد) ، 252 .
 أبو الزهر (ربيع) ، 415 .
 الزواوي (أبو زكرياء يحيى) ، 96 ، 100 ، 102 ، 123-125 ، 134-135 ، 418 .
 الزواوي (أبو محمد) ، 519 .
 الزواوي (معاوية) ، 133 .
 الزواي (عبيد) ، 201 .
 ابن الزيأت ، انظر التادلي .
 ابن الزيأت (أبو مهدي عيسى) ، 490 ، 500 .
 الزيأت (أبو هلال عباد) ، 134 ، 135 .
 ابن زياد (عبد الله) ، 157 ، 160 .
 الزيتوني (أبو محمد عبد العزيز) ، 158 .
 أبو زيد عبد الرحمن (ابن شيخ الرباط) ، 111 .
 ابن أبي زيد (أبو عبد الله محمد) ، 113-115 ، 189 ، 267 .
 ابن زيد (أبو علي منصور) ، 240 .
 ابن أبي زيد القيرواني ، 471 .
 بنو زيري ، 55 ، 104 ، 116 ، 238 ، 527 .

س

سامويل ، 355 .
 السبتي (أبو العباس) ، 396 ، 407 .
 ابن سبعين ، 39 ، 42 ، 393 ، 463 ، 468 ، 498 ، 531 .
 سحنون ، 520 .
 السدادي (أبو هلال) ، 139 ، 156 ، 160 ، 193 .

السديري (أبو عبد الله محمد) ، 521 .
 السراج (الوزير) ، 126 ، 127 ، 455 .
 سعادة الرياحي ، 118 ، 119 ، 153 ، 294 .
 أبو سعيد الباجي ، 73 ، 96 ، 126 ، 134 ، 295 ، 308 ، 324 ، 348 ، 356 ، 361 ،
 383 ، 396 ، 414 ، 419 ، 451 ، 452 .
 السفار (محمد) ، 286 .
 السفيولي : أنظر الصفروي .
 السقطي (أحمد) ، 471 .
 السقطي (سري) ، 377 .
 السقطي (أبو عبد الله) ، 356 .
 السكسوية (عزيزة) ، 282 ، 283 .
 السلاجقة ، 125 ، 208 .
 أم سلامة (زينب) ، 144 ، 199 .
 السلاوي ، 485 .
 ابن سلطان (أبو عبد الله محمد) ، 292 ، 326 ، 356 ، 362 ، 364 ، 387 ، 392 ،
 406 ، 414 ، 447 .
 ابن سلطان (أبو العزائم ماضي) ، 387 .
 السلمي ، 391 .
 بنو سليم ، 66 .
 السليماني (أبو إسحاق إبراهيم - الأموي) ، 252-253 .
 أولاد سنان ، 146 ، 147 .
 السنية (الحركة) ، 117-118 ، 294 ، 461 ، 534 .
 السهروردي (عبد القاهر بن عبد الله) ، 391 ، 395 ، 410 .
 أولاد سهيل ، 93 ، 118-119 ، 154 .
 سودون ، 207 .
 ابن سينا ، 489 .

ش

الشابي (أحمد ابن مخلوف) ، 36 ، 47 ، 394 ، 459 ، 463 ، 468-469 ، 531-533 .
 الشابي (عرفة ابن أحمد) ، 534 .

الشاببي (علي) : 516 .
الشاذلي (أبو الحسن) : 18 ، 34 ، 96 ، 128-129 ، 134 ، 146-147 ، 158 ، 325 .
348 ، 356 ، 370 ، 391 ، 396 ، 401 ، 407-408 ، 414 ، 439 ، 447 ، 448 ، 454 ،
464 ، 477 ، 514 ، 529 ، 531-532 .
إبن شبل (أبو عبد الله محمد) : 193 .
الشبلي : 377 .
الشيببي (أبو محمد عبد الله البلوي) : 72 ، 77 ، 78 ، 171 ، 185 ، 196 ، 289 .
301 ، 374 ، 380 ، 416 ، 457 ، 514 .
الشرفاء : 534 .
الشريف (أبو عبد الله) : 415 .
الششتري : 39 ، 106 ، 108 ، 531 .
الشعاب (أبو محمد عبد الله) : 94 .
أبو شعيب أيوب السارية : 300 .
الشماع : 471 ، 515 .
إبن الشماع : 44 ، 149 ، 172 ، 247 ، 248 ، 250 ، 251 ، 253 ، 280 ، 300 ، 437 .
شوشو (محمد) : 244 ، 267 ، 268 .
الشيعة : 155 ، 190 ، 369 ، 381 .
الشيعة الإسماعيلية : 494 ، 500 .

ص

الصدفي (أبو إسحاق إبراهيم) : 79 .
الصدفي (أبو عفيف صالح) : 112 ، 191 ، 276 ، 327 ، 329 ، 330 ، 425 ، 428 .
الصدفي (أبو محمد عبد المجيد - الطرابلسي) : 518 .
الصدفي (علي بن المنتصر) : أنظر إبن المنتصر .
الصفار (أبو عبد الله) : 194 .
الصفروي (سعيد) : 442 ، 471 .
صلاح الدين (الأيوبي) : 125 ، 129 ، 179 .
الصليبيون : 58 ، 59 ، 73 .
الصنهاجي (أبو محمد عبد الله) : 315 .
الصنهاجي (عبد العزيز) : 303 .

الصنهاجي (عبد الواحد) : 290 .
الصنهاجي (أبو يعقوب يوسف بن محمد بن أمغار) : 345 .
صولة الليلي : 211 ، 213 .
صيد عقارب : 212 ، 366 ، 422 .

ض

أبو ضربة (إبن أبي زكرياء اللحياني - السلطان الحفصي) : 64 ، 399 ، 400 ، 517 .

ط

الطائي (داود) : 377 .
الطائي (حاتم) : 374 .
الطالبي (محمّد) : 80 .
الطري (أبو يعقوب) : 285 .

ظ

الظريف (أبو عبد الله) : 171 ، 448 ، 517 .

ع

عامر (الشيخ) : 191 ، 201 ، 215 .
العباسيون : 58 .
أبو العباس أحمد (السلطان الحفصي) : 63 ، 64 ، 68 ، 75-76 ، 210 ، 213 ، 268 ، 276 ، 311 ، 312 .
أبو العباس أحمد بن أبي عبد الله الحضرمي : 176 ، 417 ، 538 .
أبو العباس أحمد إبن الحسن : 281 .
إبن العباس إبن عبد المطلب (قثم) : 164 .
عبد الرحمن المناطقي : 135 .
العبدري : 41 ، 61 ، 70 ، 74 ، 83-84 ، 106 ، 108 ، 141 ، 300 ، 480 ، 515 .
إبن عبد الرفيح : 336 ، 399 ، 400 .
إبن عبد الستار (محمد) : 78 ، 81 ، 519 .
إبن عبد السلام الهواري (قاضي الجماعة) : 62 ، 81 .

ابن عبد الكافي (أبو الحسن علي) : 147 ، 150 ، 154 .
 أبو عبد الله (المولى - ولي عهد أبي فارس عبد العزيز) : 248 ، 250 ، 253 .
 عبد المؤمن : 59 ، 265 .
 العبدوسي (أبو عمران موسى) : 375 .
 العبدوسي (أبو القاسم - الفاسي) : 375 .
 عبيد الله (المهدي) : 521 ، 522 .
 العبيدلي (أبو الحسن علي) : 117 ، 176 ، 188 ، 195 ، 198 ، 201 ، 202 ، 211 ،
 212 ، 266 ، 276 ، 284 ، 290 ، 294 ، 301 ، 305 ، 309 ، 365 ، 366 ، 416 ، 417 ،
 422 ، 441 ، 447 ، 457 ، 458 ، 513 .
 أبو عثمان السعيد (ابن عبد الله) : 479 .
 ابن عجلان (أبو العباس) : 448 .
 العجمي (مبارك) : 404 .
 ابن عربي (محيي الدين) : 39 ، 127 ، 393 ، 463 ، 487 ، 488 ، 498 ، 503 ، 531 .
 أبو العربي : 57 .
 ابن عرفة : 45 ، 83 ، 171 ، 185 ، 187 ، 397 ، 442 ، 446 ، 448 ، 451 ، 464 ،
 470 ، 471 ، 472 ، 473 .
 ابن عروس (أحمد) : 35-37 ، 222-223 ، 227-236 ، 238-244 ، 268-269 ، 291 ،
 296 ، 327 ، 329-332 ، 334 ، 336-339 ، 341-344 ، 346 ، 356 ، 358 ، 362 ،
 364 ، 378-379 ، 384-386 ، 396 ، 401 ، 422 ، 427-429 ، 452 ، 455 ، 471 ،
 485 ، 496 ، 502 ، 532 ، 538 .
 ابن عروس (أبو الحسن علي) : 243 .
 العروي (عبد الله) : 59 ، 61 .
 ابن عريف (أبو مسعود) : 139 ، 200 .
 ابن عصفور (أبو عبد الله محمد) : 340 .
 أبو عصيدة (السلطان - أبو عبد الله محمد ابن الواثق) : 144 ، 148 ، 279-280 ، 300 .
 ابن عقاب (أبو عبد الله محمد) : 454 .
 العقباني (أبو عبد الله محمد) : 281 .
 أبو العلاء (السيد) : 129 ، 361 ، 414 ، 455 .
 علولو (أحمد بن عبد الرحمان) : 516 .
 علي ابن أبي طالب : 174 ، 175 .

أبو علي النفطي : 285 .
 عمّار (المعروفي - أبو علي) : 139 ، 148 ، 157 ، 193 ، 273 ، 481 .
 ابن عمر (مسعود) : 133 .
 أبو عمر (حريز) : 157 .
 أبو عمرو عثمان (السلطان) : 37 ، 44 ، 69 ، 75 ، 170 ، 197 ، 214 ، 245-252 ،
 254 ، 281 ، 346 ، 379 .
 العموري (أبو عيسى سهيل) : 92 ، 118 ، 132 ، 145 ، 152-154 .
 أبو عنان (السلطان المريني) : 179 .
 ابن عنوان (أبو يزيد محمد) : 133 .
 العواني : 40 ، 136 .
 العواني (أبو الحسن علي - الشريف) : 66 ، 170 ، 184 ، 186 ، 199 ، 212 ، 214 ،
 216 ، 288 ، 289 ، 295 ، 302 ، 375 ، 428 ، 458 .
 العيَّاش (أبو عبد الله) : 129 .
 أولاد أبي عيسى (العموري) : 211 .
 ابن عيسى (أبو محمد بن أبي بكر) : 151 .

غ

الغبريني : 18 ، 39 ، 57 ، 95 ، 96 ، 99 ، 101 ، 102 ، 106 ، 123-124 ، 133 .
 135 ، 273 ، 411 ، 413 ، 415 ، 418 ، 444-446 ، 478-479 ، 483-484 ، 502-503 ،
 518 .
 غراب (سعد) : 45 .
 أبو غرارة (سلام) : 152 ، 383 .
 ابن الغرغار (أبو مروان عبد الملك) : 519 .
 الغرياني (عبيد) : 185 ، 199 ، 203 ، 206-207 ، 241 ، 302 ، 312 .
 الغزالي (أبو حامد) : 195 ، 460 .
 الغفاري (أبو عمران موسى) : 126 ، 128-129 ، 413 ، 439 .
 ابن غلاب : أنظر المسراتي .
 أبو غمارة : 147 .
 الغمري (موسى بن صالح) : 385 .
 الغوري (أبويحيى أبو بكر -الصفاقسي) : 440 .

ف

- أبو فارس عبد العزيز (السلطان الحفصي) : 75-76 ، 79-80 ، 115 ، 177 ، 180 ، 189 ،
 191-192 ، 197 ، 215 ، 226 ، 228 ، 244 ، 247 ، 250 ، 254 ، 282 ، 285 ، 303 ،
 312 ، 472 ، 514 .
- أبو فارس عبد العزيز ابن الشيخ عيَّاش : 172 ، 203 ، 223 ، 266 .
- الفاطميون : 104 ، 116 .
- فاطمة (الصالحة -زوجة عبد الواحد الصنهاجي) : 290 .
- فتح الله العجمي الخراساني : 224 ، 239 ، 245 ، 290 ، 463 .
- ابن الفرات : 107 .
- فرحات (حليمة) : 533 .
- الفزازي (أبو زيد) : 68 .
- فوشي (أندري) : 29 .
- فيبر (ماكس) : 27 ، 260-261 ، 296 ، 299-301 ، 304 ، 320 ، 418 ، 422 ، 443 ،
 544 .

ق

- القابسي (أبو الحسن) : 136 .
- القاسم (ابن المهدي عبيد الله) : 522 .
- القبَّاب (أبو العباس) : 495 .
- قبلي (محمد) : 31 ، 33 .
- القديدي (أبو علي سالم) : 104-105 ، 108 ، 110-111 ، 138-141 ، 143 ، 157-158 ،
 160-162 ، 174 ، 193 ، 199 ، 265 ، 273-274 ، 283 ، 288-289 ، 300-301 ،
 329-330 ، 380-381 ، 420 ، 449 ، 456 ، 469 ، 538 .
- القديدي (أبو عبد الله محمد ابن عثمان) : 158 ، 180 ، 199 ، 329 .
- القرشي (القرطبي -أبو الفضل قاسم بن محمد) : 132-135 .
- القرطبي (أبو عبد الله) : 386 ، 414 .
- القرقوري (أبو بكر) : 188 ، 203 ، 223 ، 266 .
- القرقوري (أبو يحيى) : 400 .
- القرنبالي (عثمان) : 267 ، 396-397 ، 477 ، 517 .
- القروي (أبو علي) : 399 ، 447 ، 470 ، 517 .

القسنطيني (محمد بن عبد الرحمان) : 465-466 ، 468 .
 القشيري : 439 .
 ابن القصّار (أبو القاسم) : 440 .
 القلاّل (أبو عبد الله محمد) : 451 .
 القلشاني (أيضا القلجاني) : (أبو عبد الله محمد) : 234 ، 269 ، 341 .
 القندرية : 532 .
 ابن قنفذ : 40 ، 77 ، 88 ، 103 ، 114 ، 124 ، 127 ، 138-139 ، 172 ، 177 ، 180 ،
 186 ، 189 ، 194 ، 196 ، 200 ، 205 ، 241 ، 247 ، 265 ، 270-271 ، 275-277 ،
 279-283 ، 286 ، 289 ، 295 ، 300 ، 303 ، 308 ، 311-312 ، 315 ، 357 ، 367 ،
 376 ، 379 ، 403 ، 412 ، 414-415 ، 417 ، 418 ، 421 ، 437 ، 443 ، 459 ، 464 ،
 477 ، 481-482 ، 517 ، 544 .
 القيسي (أبو القاسم أحمد) : 279 .

ك

ابن كحيل (أحمد) : 246 ، 252 .
 الكراي (علي) : 224 ، 234-236 ، 239 ، 269 ، 402 ، 408 ، 453 ، 455 .
 الكراي (عمر) : 269 ، 270 .
 الكراي (محمد) : 239 .
 الكرفاح (أحمد بن محمد بن ميمون) : 514 .
 الكرفاح (ميمون بن زيد) : 66 ، 289 .
 الكعوب : 63 ، 64 ، 71 .
 ابن الكمّاد (أبو عبد الله محمد) : 442 .
 الكناني (أبو حفص عمر) : 453 .
 الكندي (أبو داود عبد السلام) : 130 ، 137 ، 307 ، 345 .

ل

الليدي (أبو القاسم عبد الرحمان) : 515 .
 اللجاني (أبو الحسن علي) : 421 .
 ابن اللحياني (أبو يحيى زكرياء) : 63 ، 64 ، 400 ، 517 .
 اللخمي (أبو الحسن علي الربيعي) : 188 .

اللواتي (أبو سعيد خليفة بن حمزة) : 188 .
 اللواتي (أبو محمد عبد السلام بن عمر) : 241-243 ، 384 ، 386 .
 لويس التاسع : 59 ، 139 ، 273 ،
 أبو الليل (أولاد) : 63 ، 34 .
 ليون (الإفريقي (حسن الوزان) : 54 ، 532 .

م

الماجريون (طائفة) : 208 .
 المازري : 478 .
 الماطوسي (أبو محمد عبد الناظر) : 284 .
 الماكري (أبو العباس أحمد) : 381 .
 مالك ابن أنس : 372 ، 447 .
 المالكي (صاحب رياض النفوس) : 17 ، 18 ، 38 ، 520 ، 521 .
 المحاسبي (صاحب الرعاية) : 438 .
 المحجوب (أبو عبد الله محمد) : 223 .
 محرز ابن خلف : 36 ، 247 ، 337 ، 347 ، 372 ، 397 ، 537 .
 محمد (الرسول) : 175 ، 224 ، 225 ، 328 ، 358 ، 360 ، 363 ، 371 ، 375 ، 391-395 ،
 404-406 ، 410 ، 469 ، 470 ، 471 ، 480 ، 482 ، 543 .
 محمد شاه ينجو : 109 .
 أبو محمد صالح : 98 ، 102 ، 106 ، 114 ، 132 ، 133 .
 أبو محمد عبد الله : 231 ، 233 ، 234 ، 237-238 ، 339 .
 أبو محمد عبد العزيز بن أبي بكر : 103 .
 ابن مخلوف : أنظر الشابي .
 أبو مدين (شعيب) : 38 ، 40 ، 103 ، 194 ، 200 ، 296 ، 300 ، 355 ، 357-358 ،
 375 ، 379 ، 396 ، 412 ، 415 ، 429 ، 443 ، 479 ، 482 ، 524 ، 529 ، 531 ، 533 .
 المرجاني (أبو محمد) : 44 ، 144 ، 149 ، 277 ، 279 ، 280 ، 287 ، 291 ، 300 ،
 440 ، 447 ، 516 .
 المرجاني (الموصلي -أبو زكرياء) : 95 .
 المرسى (أبو العباس) : 373 ، 401 ، 443 ، 450 .
 المرينيون : 19 ، 56 ، 74 ، 75 ، 178 ، 303 .

المريني (أبو الحسن) ، 183 ، 194 ، 275-276 ، 489 .
 المريني (أبو سعيد) ، 281 .
 المريني (عبد العزيز) ، 303 ، 418 .
 المزوغي (عبد الوهاب) ، 96 ، 286 ، 312 ، 323 ، 326 ، 376 ، 393 ، 406 ، 423
 ابن مزني ، 119 ، 294 ، 534 .
 المستنصر بالله (أبو عبد الله محمد - الخليفة الحفصي) ، 58 ، 59 ، 67-68 ، 72 ، 75-76
 84 ، 250 ، 265 ، 274 ، 278-279 ، 313 .
 المسراتي (أبو إسحاق إبراهيم) ، 272 ، 274 ، 284 ، 292 ، 304 .
 المسراتي (أبو سعيد فرج) ، 105 .
 المسراتي (أبو علي عمر-الفتي) ، 185 .
 المسراتي (أبو محمد عبد السلام) ، 130 ، 132 ، 135 ، 290 .
 المسفر (أبو عبد الله محمد) ، 194 .
 المسيح ، 365 .
 المسيلي (أحمد بن مرزوق ، الدعي) ، 277 .
 المسيلي (أبو علي حسن) ، 444-445 .
 المشنزاني (أبو عبد الله) ، 418 .
 المصامدة ، 296 ، 437 .
 المعز ابن باديس ، 117 .
 المغربي (أبو عبد الله محمد) ، 35 ، 116 ، 145 ، 149 ، 157 ، 161 ، 214 ، 277 ،
 287 ، 289 ، 310 ، 324 ، 373 ، 420 ، 440 ، 450 .
 المقدمون ، 82 .
 مقديش (محمود) ، 38 ، 39 ، 41 ، 148 ، 149 ، 150 ، 154 ، 172 ، 200 ، 213 ،
 224 ، 236 ، 243 ، 250 ، 269 ، 284 ، 291 ، 306 ، 314 ، 315 ، 366 ، 400 ، 401 ،
 402 ، 404 ، 408 ، 438 .
 الملاري (يوسف ابن يعقوب) ، 40 ، 190 ، 194 ، 200 ، 265 ، 275 ، 281 ، 286 ، 311 ، 379 .
 ملالة بنت زيادة الله ، 99 .
 اهل الملامة ، 532 .
 الملياني (أبو العباس أحمد) ، 478 .
 الملياني (أبو الحسن علي - ابن أساطير) ، 413 ، 479 .

الملياني (أبو علي منصور) ، 99 .
 الماليك ، 208 .
 المناري (أبو عمران موسى) : 72 ، 181 ، 184 ، 195-196 ، 201 ، 211 ، 213 ، 323 ،
 445 ، 451 ، 460 ، 485 .
 المنتصر (السلطان الحفصي) : 37 ، 226 ، 228 ، 238 ، 247 ، 250 ، 339 .
 ابن المنتصر (أبو الحسن علي) : 445 ، 446 ، 457 ، 458 ، 517 .
 ابن منظور ، 360 ، 523 .
 ابن المنمر (أبو الحسن علي) : 368 ، 372 .
 النوبية (عائشة) ، 34 ، 265 ، 327 ، 329 ، 330-331 ، 334-335 ، 346 ، 365 ،
 366 ، 371 ، 384 ، 386 ، 393 ، 395-399 ، 401 ، 403 ، 405 ، 419-420 ، 423-424 ،
 452 ، 532 .
 المهدي (عبد العزيز) ، 94 ، 111 ، 125 ، 126 ، 127 ، 128 ، 129 ، 135 .
 المهدي (ابن تومرت) ، 56 ، 59 ، 278 .
 مهلهل (أولاد) ، 65 .
 الموحّدون ، 19 ، 38 ، 44 ، 56 ، 62-64 ، 67 ، 104 ، 123 ، 265 ، 278-280 ، 308 ،
 455 ، 460 .
 موس (مارسيل) ، 353 ، 357 ، 359 ، 382-383 .
 بنو عبد المؤمن ، 445 .
 عبد المؤمن ، (السلطان الموحد) ، 418 .
 ابن ميمون (أبو الحسن علي) ، 224 ، 394 .

ن

ابن ناجي ، 18 ، 38 ، 40-41 ، 54 ، 63 ، 65-66 ، 68 ، 79 ، 94-95 ، 104-105 ، 110 ،
 112-114 ، 117 ، 125 ، 128 ، 130-131 ، 136 ، 139-140 ، 174-175 ، 180-181 ،
 183-185 ، 187 ، 191 ، 195-197 ، 199 ، 202 ، 206 ، 209-213 ، 215-216 ، 266 ،
 272-274 ، 276 ، 283-284 ، 286-290 ، 292-293 ، 301 ، 304-305 ، 307 ، 312 ،
 328 ، 372 ، 374-376 ، 380 ، 411 ، 413 ، 416-417 ، 428 ، 440-441 ، 445 ،
 447 ، 449 ، 456-458 ، 460 ، 469 ، 472 ، 481-482 ، 513 .
 الناصر ابن سيف الدين قلاوون ، 179 ، 180 .
 نبيل (القائد) ، 69 .

أبو النجم (هلال) : 95 ، 418 .
أبو نعيم (الأصبهاني) : 479 .
النفاتي (أبو محمد عبد الكريم) : 269 .
النفاتي (أبو الحسن علي) : 240 ، 268 .
النفزاوي (أبو عبد الله محمد) : 281 .
النفزي (أبو الحسن عبيد الله) : 413 ، 479 .
النّيال (محمد البهلي) : 149 .

هـ

أبو هادي مصباح : 176 ، 193 ، 194 ، 200 ، 225 ، 275-276 ، 286 ، 450 .
إبن هارون (الكناني -أبو عبد الله محمد) : 81 .
هداج بن عبيد الكعبي : 71 .
الهروي (علي) : 368 .
أبو هريرة : 410 .
الهزميري (أبو تميم عبد الرحمان) : 358 .
الهزميري (أبو زيد عبد الرحمن) : 379 .
الهسكوري (أبو عبد الله) : 519 .
الهسكوري (أبو عمران) : 99 .
الهسكوري (أبو محمد عبد الله) : 288 .
بنو هلال : 66 .
الهلاللي (أبو عبد الله محمد -مزوار السلطان أبي عمرو عثمان) : 230 .
الهنداتي (عامر بن محمد) : 282 .
الهواري (إبراهيم بن ميمون) : 112 ، 113 .
الهواري (التونسي -أبو عبد الله محمد إبن عبد السلام) : 445-446 ، 450 .
الهواري (أبو زكرياء يحيى بن عتيق) : 440 .
الهواري (أبو الحسن علي بن أبي القاسم) : 126 ، 355 ، 361 ، 455 .
الهواري (أبو الحسن علي بن عبد العزيز) : 94 ، 95 .
الهواري (أبو الحسن علي بن عتيق) : 287 .
الهواري (النابلي -أبونا، عبد الله إبن علي) : 128 ، 241 .
هودجسون (مارشال) : 61 .

و

- الواثق (السلطان الحفصي) ، 144 ، 148 ، 150 .
الورزلي (أبو يحيى) ، 44 .
الوسلاتي (أبو الحسن علي بن عقبة -الفقيه) ، 185 .
الوشتاتي (عبد الرحمان) ، 490 .
الونشريسي ، 45 ، 46 .

ي

- إبن ياسين (أبو عمران) ، 278 .
إبن يحسن (أبو العباس أحمد) ، 223 .
أبو يحيى أبو بكر (السلطان الحفصي) ، 62 ، 64 ، 266 ، 280 ، 281 ، 305 ، 437 .
إبن يحيى محمد ، أنظر إبن الحباب .
إبن يخلف (أبو عبد الله محمد) ، 413 .
يعزى (أبو علي) ، 367 .
أبو يعزى يلنور ، 355 ، 357 ، 443 ، 533 .
يونس ، 107 .

فهرس الاماكن والبلدان

ا

- آبة ، 490 .
- إدار ، 115 .
- آدقي ، 287 .
- أجاس ، 91 .
- الأراغون (ملكة) ، 76 .
- الأرك ، 57 .
- أريانة ، 139 ، 273 ، 481 .
- آزمور ، 345 ، 396 .
- أسفي ، 98 ، 106 ، 110 ، 114 ، 132 .
- الإسكندرية ، 93 ، 133-134 ، 146 ، 373 .
- أصفهان ، 155 .
- الاندلس ، 57 ، 58 ، 133 ، 272 ، 490 ، 491 ، 500 .
- أنفا ، 98 .
- الأوراس (جبال) ، 54 ، 55 .
- إينج ، 155 ، 163 ، 190 .

ب

- باب أبي سعدون ، 245 ، 254 .
- باب أمسيون ، 99 .
- باب ايلان ، 98 .
- باب البحر (بتونس) ، 177-178 ، 189 ، 247 .
- باب تونس (بالقيروان) ، 135 ، 201 .
- باب الجديد ، 135 .
- باب الجزيرة ، 129 ، 287 .
- باب السويقة ، 96 ، 287 .
- باب عليوة (أو علاوة) ، 245 ، 290 .

باب المنارة ، 69 .
 باجة ، 70 ، 170 ، 246 ، 481 .
 باردو ، 245 ، 254 .
 بجاية ، 38 ، 39 ، 53 ، 55 ، 66 ، 84 ، 95 ، 96 ، 99 ، 106 ، 123 ، 124 ، 125 ، 132 .
 133 ، 134 ، 136 ، 138 ، 172 ، 194 ، 273 ، 286 ، 413 ، 414 ، 415 ، 418 ، 478 .
 البحر الأبيض المتوسط ، 73 ، 75 ، 76 .
 بخاري ، 155 ، 164 .
 برقة ، 53 ، 80 ، 132 .
 بروفس ، 75 .
 بسكرة ، 170 ، 252 ، 491 .
 بغداد ، 58 ، 155 ، 377 ، 381 .
 البقالطة ، 283 .
 بونة ، 74 .
 بنر طشانة ، 374 .

ت

تركيا (البلاد التركية) ، 156 ، 159 ، 163 ، 183 ، 208 .
 تستر ، 158 ، 159 .
 تكرين ، 172 .
 تلمسان ، 75 ، 98 ، 142 ، 224 ، 280 ، 281-282 ، 375 ، 482 ، 518 ، 534 .
 تليك ، 200 .
 توزر ، 170 ، 252 .
 تونس ، 37 ، 41 ، 43 ، 58 ، 59 ، 61 ، 66-69 ، 71 ، 75 ، 77 ، 80 ، 81 ، 83 ، 84 ،
 96 ، 102 ، 126-129 ، 135-136 ، 138-139 ، 141-142 ، 144-145 ، 147 ، 149 ،
 151 ، 156 ، 161 ، 170 ، 173 ، 185 ، 214 ، 221 ، 223-224 ، 237 ، 246 ، 267-269 ،
 273 ، 277 ، 279 ، 281 ، 285 ، 291 ، 293 ، 305 ، 328-331 ، 340 ، 347 ، 348 ،
 367 ، 375 ، 381 ، 413-415 ، 419 ، 424 ، 440 ، 451 ، 457 ، 458 ، 471 ، 480 ،
 481 ، 485 ، 489 ، 532 .
 توزر ، 170 ، 252 ، 284 .
 تيفزا ، 286 .

ج

- الجامع الأعظم ببجاية ، 95 ، 96 ، 124 .
- الجامع الأعظم (بقسنطينة) ، 311 .
- الجامع الأعظم بالقيروان ، 201 ، 288 .
- جامع باب الجزيرة : 287 .
- جامع الزيتونة ، 346 ، 439 ، 447 ، 451 ، 519 .
- جامع القرويين : 417 .
- جامع الهواء ، 223 .
- جبلة : 155
- جبل إشكال الأسرار ، 348 .
- جبل جلود ، 224 ، 239 .
- جبل درن ، 53 .
- جبل زغوان ، 245 ، 246 ، 348 ، 349 .
- جبل الزلاّج ، 347 ، 348 ، 371 ، 517 .
- جبل عرفات ، 408 .
- جبل لمعان ، 100 .
- جبل المنارة (أو جبل الرسى) ، 348 ، 371 ، 517 .
- جربة ، 92 ، 250 .
- الجريد ، 43 ، 65 ، 112 ، 134 ، 215 ، 284 ، 285 .
- بنو جرير : 105
- الجزيرة ، 290 ، 520 .
- الجزيرة العربية ، 360 ، 382 .

ح

- حارة المرابطين ، 290 ، 513 .
- الحامة ، 270 .
- الحجاز ، 113 ، 199 .
- الحرمان ، 163 .
- الحضرمين ، 65 .
- الحمّات ، 115 .

حومة باردو ، 245 ، 254 .

حومة الداموس ، 245 .

حومة اللؤلؤة ، 95 .

خ

الخانقاه الركنية (أو البيبرسية) ، 88 ، 214 ، 207 ، 208 ، 498 .

خانقاه سعيد السعداء ، 125 ، 129 ، 179 .

خراسان ، 125 ، 163 .

د

دار ابينا عبد الله (زاوية المهدوي) ، 126 ، 128 .

دار صولة ، 246 ، 247 ، 249 ، 251-252 .

الدخلة ، 521 .

درب اولاد غيث ، 290 .

دمر ، 53 .

الدمنة ، 521 .

ر

رابطة أبي إسحاق ، 98 .

رابطة أنبدور ، 98 .

رابطة تامرنوت ، 98 ، 102 .

رابطة تامنغاطت ، 98 .

رابطة أبي الحسن علي ، 101 ، 102 .

رابطة التونسي ، 98 .

رابطة زرهون ، 99 .

رابطة الزيّات ، 99 .

رابطة الغار ، 98 .

رابطة القدم ، 99 .

رابطة المهدي ابن تومرت ، 97 .

رادس ، 58 .

رامز ، 158 .
 رباط آسفي ، 110 ، 114 ، 132 ، 133 .
 رباط البحر ، 106 ، 108 .
 رباط تل يونس ، 107 .
 رباط تيط ، 345 .
 رباط الرواق ، 107 ، 114 .
 رباط سوسة ، 104 ، 106 ، 108 - 110 ، 300 .
 رباط شقانس ، 104 .
 رباط مكنة ، 113 .
 رباط المنستير ، 105 ، 189 .
 رباط يزد خاص ، 107 ، 109 .
 ربض الأقواس ، 96 .
 ربض غيث الحكيمي ، 287 .
 رفراف ، 115 .

ز

الزاب ، 45 ، 53 ، 54 ، 118 ، 119 ، 153 ، 294 ، 534 .
 زاوية باب البحر ، 177 ، 214 ، 226 ، 246 ، 249 ، 252 ، 254 .
 زاوية البربري ، 128 ، 170 ، 175 ، 180 ، 184 ، 187 ، 202 ، 204 ، 216 .
 زاوية بسكرة ، 252 .
 زاوية أبي محمد ابن أبي بكر ، 151-152 .
 زاوية ابن البنا ، 224 .
 زاوية البويوسف ، 139 ، 172 .
 زاوية التباسي ، 128 ، 129 ، 130 ، 136-137 ، 224 .
 زاوية التومي ، 252 .
 زاوية الجديدي بالقبيروان ، 184 ، 185 ، 190 ، 192 ، 196 ، 198-199 ، 202-205 ، 209 ، 241 .
 زاوية الجديدي بالمهدية ، 172 ، 175 ، 181 .
 الزاوية الجمينية ، 250 .
 زاوية الحبيبي ، 130 ، 131 ، 134 ، 137 .

زاوية أبي الحدّاد : 252 .
 زاوية الدهماني : 128 ، 170 .
 زاوية الرّمّاح : 183 .
 زاوية الزبيدين : 142 ، 144 ، 147 ، 151 ، 457 ، 489 .
 زاوية الزعبي : (أبو يوسف يعقوب) : 191 ، 215
 زاوية أبي زكرياء الزواوي : 102 ، 123-125 ، 133-134 ، 136-137 .
 زاوية الزيّات (أبو هلال عياد) : 134-137 .
 زاوية زاوية سرياقص : 179 .
 زاوية أولاد سنان : 146 ، 147 ، 153 ، 291 .
 زاوية أولاد سهيل : 93 ، 101 ، 118 ، 132 ، 145-147 ، 150 ، 152-154 ، 156 ،
 181 ، 291 ، 401 .
 زاوية سيجوم : 248-250 ، 252-253 .
 زاوية سيدي محرز : 246 .
 زاوية أبي الحسن الشاذلي : 134 ، 146 .
 زاوية طولقة : 153 .
 زاوية العبيدلي : 184 ، 188-189 ، 513 .
 زاوية ابن عروس : 102 ، 221 ، 224-228 ، 232 ، 236-238 ، 240-242 ، 296 ،
 341 ، 346 .
 زاوية أبي الحسن عليّ العواني : 170 ، 184 ، 186-187 ، 197 ، 204 ، 206 ، 214 .
 زاوية عين الزميت : 246 ، 248 ، 251 .
 زاوية أبي غمارة : 147 .
 زاوية الحاج عبد الغني : 186 ، 196 ، 205 .
 زاوية أبي فارس عبد العزيز ابن الشيخ عيّاش : 172 ، 190 ، 192 ، 197 ، 215 .
 زاوية فتح الله العجمي الخراساني : 224 ، 239 .
 زاوية الفندق : 245-246 .
 زاوية القديدي بمنزل قديد : 139 ، 142 ، 144 ، 147-148 ، 156-157 ، 160-161 ، 199 .
 زاوية القديدي بالقيروان : 128 ، 140 ، 142-144 ، 147-148 ، 157 ، 170 ، 174 ،
 180 ، 199 .
 زاوية القديدي (أبو عبد الله محمد ابن عثمان) : 199 .
 زاوية القرطبي القرشي : 132-133 ، 136-137 .

زاوية القرقوري ، 184 ، 188 ، 203 ، 223 ، 239 .
 زاوية قرناطة ، 252 .
 زاوية قصطمونية ، 159 ، 163 ، 208 .
 زاوية أبي إسحاق الكازاروني ، 155 .
 زاوية ابن عبد الكافي ، 147-150 ، 154 ، 162 ، 172 ، 200 ، 314-315 .
 زاوية علي الكراي ، 224 ، 234 ، 239 ، 269 .
 زاوية أبي عبد الله محمد المحجوب ، 223 .
 زاوية المرجاني ، 144 ، 147-150 .
 زاوية السراتي ، 130-131 ، 134 ، 137 .
 زاوية المغربي ، 144-145 ، 147-149 ، 156-157 ، 161-162 ، 420 .
 زاوية الملاي (انظر أيضاً زاوية البويوسف) ، 190 ، 192 ، 200 .
 زاوية المناري ، 181 ، 184 ، 195 ، 451 .
 زاوية المنهلة ، 252 .
 زاوية المهدي (انظر أيضاً دار أبينا عبد الله) ، 125 ، 131 ، 241 .
 زاوية أبي هادي مصباح ، 193 ، 194 ، 200 .
 زريق ، 152 ، 383 .
 زوارة الصغرى ، 291 .
 زويلة ، 94 .

س

السابرية ، 101 ، 145 .
 الساحل ، 39 ، 72-73 ، 283 ، 513 .
 الساحل الطرابلسي ، 93 .
 سبتة ، 93 .
 سجلماسة ، 98 .
 سلا ، 396 .
 سمرقند ، 155 ، 164 .
 السواري ، 223 .
 سواني خلف الله ، 92 ، 291 .
 السوس ، 53 .

سوسة ، 72-73 ، 105 ، 274 ، 293 ، 299 ، 416 ، 481 ، 514 .
السكسوي ، 282 .
السوق الجديد ، 291 .
سوق الصوافين (ببجاية) ، 415 .
سوق الصوف (بالقيروان) ، 285 .
سوق الفلقة ، 247 ، 250 .
سيدي داود ، 290 .

ش

الشام ، 125 ، 155 ، 163 ، 178 ، 208 ، 374 .
شبه الجزيرة الايبيرية ، 57 .
شقانص ، 104 .
شيراز ، 155 .

ص

صفاقص ، 38 ، 41 ، 138 ، 147-150 ، 154 ، 172 ، 183 ، 188 ، 221 ، 223 ، 234 ،
236 ، 239 ، 243 ، 266 ، 269 ، 306 ، 314 ، 367 ، 422 ، 529 .
صقلية ، 75 ، 293 .
صهيون ، 155 .

ض

ضريح إسحاق المراكشي ، 98 .

ط

الطائف ، 113 .
طبلبة ، 172 ، 190 ، 192 ، 197 ، 215 ، 223 ، 283 .
طرابلس (ووطنها) ، 43 ، 53 ، 55 ، 84 ، 94 ، 118 ، 119 ، 132 ، 138 ، 141 ،
145 ، 156 .
172 ، 269 ، 282 ، 367-368 ، 372 ، 427 ، 529 .
طولقة ، 118-119 .

ظ

ظفار ، 100 ، 151 .

ع

العباد ، 98 ، 375 .

عبّادان : 101 .

العراق : 101 ، 108 ، 114 ، 155 ، 163 ، 189 ، 190 ، 208 ،

عراق العجم (بلاد فارس) ، 155 ، 163 ، 190 .

عروة ، 283 ، 456 .

عقارب ، 366 .

العلوين ، 191 ، 201 ، 215 .

عُمان ، 100 .

بلد العنّاب ، 240 .

غ

غابة شريك ، 245-246 .

غانيمة ، 368 ، 372 .

غرناطة ، 57 .

غمراسن ، 53 ، 82 .

ف

فاس ، 417 ، 491 .

فندق قسنطينة : 189 .

ق

قابس ، 43 ، 55 ، 92 ، 106 ، 108 ، 152 ، 383 .

القاهرة ، 43 ، 88 ، 178-179 ، 201 ، 203 ، 487-488 ، 499 ، 501 .

قديد (منزل) ، 72 ، 138 ، 139 ، 140 ، 162 ، 329 .

قراضة ، 273 .

قرطاج ، 59 .

قرطبة ، 133 .
 قسنطينة ، 40 ، 53 ، 55 ، 66 ، 138-139 ، 172 ، 176 ، 178 ، 189-190 ، 193-194 ،
 198-200 ، 202 ، 225 ، 276 ، 286 ، 311 ، 414 .
 قصر الزيت ، 69 .
 قصر الكنائس ، 110 .
 قصر المنستير ، 104 ، 112-115 ، 127 .
 قصور الساف ، 529 .
 قسطمونية ، 159 .
 قفصة ، 63 ، 170 ، 252 .
 قلعة بني حمّاد ، 124 .
 قونية ، 156 ، 183 .
 القيروان ، 38-39 ، 47 ، 65 ، 67-69 ، 71 ، 78 ، 83 ، 93-94 ، 104-105 ، 117 ،
 128 ، 131-132 ، 135-136 ، 138 ، 140-141 ، 144 ، 161-162 ، 169-171 ، 173 ،
 175 - 176 ، 180 ، 183 ، 185 ، 187 ، 195 ، 197 - 198 ، 201 ، 204 ، 206 ، 211 ، 214 -
 216 ، 221 ، 225 ، 237 ، 246 ، 253 ، 265 - 266 ، 272 - 274 ، 284-285 ، 288 -
 289 ، 292-293 ، 301 ، 304-305 ، 307 ، 328-329 ، 345 ، 361 ، 364 ، 367 ، 380 ،
 411 ، 413 ، 416 ، 420 ، 441 ، 445 ، 447 ، 451 ، 456-458 ، 460 ، 469-470 ،
 485 ، 513 ، 529 ، 534 .

ك

كازارون ، 155 .
 كربلاء ، 155 .

ل

لار ، 155 ، 164 .
 اللانقدوك ، 75 .

م

مارث ، 383 .
 مجزم ، 69 .

- المحرس ، 284 .
- محرس إدار ، 115 .
- محرس أبي الجعد ، 115 .
- محرس الحمامات ، 115 .
- محرس رفراف ، 115 .
- المحيط (البحر) : 53 .
- مدرسة الشماعية : 83 .
- المدرسة الظاهرية : 498 ، 517 .
- مدرسة الكتبيين ، 142 .
- المدرسة المرجانية ، 149 .
- المدرسة المستنصرية ، 84 .
- مدرسة المعرض ، 519 .
- المدرسة المنتصرية ، 250 .
- المدينة البيضاء ، 179 .
- مراكش ، 99 ، 282 ، 286 ، 379 ، 489 .
- المرسى (أو مرسى الجراح) ، 367 ، 516 ، 518 .
- المرية ، 490 .
- مسجد أبي عبد الله محمد الأنصاري ، 96 .
- المسجد الحرام : 372-373 .
- مسجد أبي محمد عبد الجليل الحكيمي ، 92 .
- مسجد خطّاب ، 94 .
- مسجد الخميس ، 521 .
- مسجد الدبّاغ ، 97 .
- مسجد السبت ، 94 ، 287 ، 521 .
- مسجد الشعاب ، 94 .
- مسجد الصهريج ، 106 .
- مسجد ابن غلاب ، 290 .
- مسجد اللخمي ، 188 .
- مسجد المرجاني (ببجاية) ، 95 .
- مسجد أولاد ناجي ، 288 .

مسراتة ، 132 .
 المسروقين ، 362 .
 المشرق ، 44 ، 53 ، 82 ، 100 ، 102 ، 106-109 ، 111 ، 113 ، 123-125 ، 128 ،
 130 ، 132 ، 134 ، 142 ، 158 ، 163 ، 189 ، 254 ، 354 ، 364 ، 367 ، 369 ، 373 ،
 377 ، 395-397 ، 450 ، 527-528 ، 531-532 .
 مشهد ، 155 ، 189 .
 مصر ، 47 ، 75 ، 125 ، 130 ، 159 ، 163 ، 178-179 ، 193 ، 464 ، 487-488 ، 499 .
 المصريين ، 129 .
 المغارة الشاذلية ، 347 ، 370 ، 442 .
 المغرب الأقصى ، 19 ، 27-28 ، 38 ، 40 ، 49 ، 55 ، 77 ، 82 ، 88 ، 97 ، 102 ،
 106 ، 108 ، 114 ، 178 ، 186 ، 196 ، 260 ، 270 ، 282-283 ، 286 ، 289 ، 295 ،
 303 ، 308 ، 315 ، 345 ، 355 ، 357-358 ، 367 ، 379 ، 396-397 ، 407 ، 414 ،
 417-418 ، 421 ، 459 ، 470 ، 481 ، 484 ، 530 ، 533-534 .
 المغرب الأوسط ، 19 ، 28 ، 222 ، 224 ، 282 .
 مقبرة الزلاّج ، 347 ، 367 ، 371 .
 مقبرة الشرف ، 347 ، 367 ، 371 .
 مقبرة المشايخ ، 367 ، 516 ، 518 .
 المقبرة الهنتائية ، 367 .
 مكّة ، 132 ، 347 ، 372 ، 447 .
 ملارة ، 190 ، 200 .
 ملّول ، 283 ، 456 .
 المنستير ، 104-105 ، 112-115 ، 117 ، 267 .
 المهدية ، 94 ، 105 ، 172 ، 175 ، 190 ، 223 ، 266 ، 273 ، 275 ، 283 ، 399 ،
 400 ، 456 .
 الموصل ، 107 .

ن

النّباذية ، 292 .
 نفزاوة ، 69 ، 268 .
 نفوسة (جبل) ، 53 .
 نقطة ، 291 .

هـ

- هرمز (مضيق) ، 155 ، 164 .
- هنشير الستين ، 213 .
- الهوآرية ، 290 .

و

- وادي الزركين ، 92 .
- وادي عقارب ، 213 .
- وادي القصب ، 239 .
- وادي مجسر ، 69 .
- واسط ، 107 ، 114 ، 190 .
- الوردانين ، 94 .
- وزدر ، 74 .
- وطن بلد المرابطين (انظر زوارة الصغرى) .

فهرس المصطلحات

ا

- الأبدال ، البدلاء ، 140 ، 471 ، 495-496 ، 521 .
الإجازة ، 459 ، 463-469 ، 485 ، 531 .
الإختلاء 104 ، 106-109 ، 124 ، 126 .
الإخوان ، 40 ، 96 ، 128 ، 139 ، 147 ، 157 ، 190 ، 275† ، 294 ، 358 .
الإخية ، 158 .
الأدب ، 401-402 ، 467 .
الأصحاب ، 40 ، 96 ، 106 ، 127-128 ، 135 ، 190 ، 195 ، 197 ، 233 ، 268 ،
293 ، 325 ، 344 ، 356 ، 360 ، 365 ، 378 ، 391 ، 396 ، 410 ، 415 ، 447 ، 456 ،
458 ، 532 ، 536 .
الإنقباض ، 308 ، 416-417 ، 532 .
الإنقطاع ، 87 ، 91 ، 95 ، 100-101 ، 116 ، 196 ، 286 .

ب

- بدعة ، بدعي ، إبتداع ، 45-46 ، 171 ، 196 ، 369 ، 373-375 ، 443 ، 450-451 ، 466 .
البركة ، التبرك ، 37 ، 94 ، 101 ، 139-140 ، 154 ، 174-175 ، 191 ، 196-197 ،
202 ، 204 ، 213 ، 215-216 ، 227 ، 236 ، 243 ، 256 ، 273-274 ، 279-280 ،
291 ، 299 ، 300 ، 311 ، 326 ، 345-346 ، 348 ، 357-358 ، 362 ، 371-372 ،
377-381 ، 383 ، 387 ، 403-404 ، 439 ، 442 ، 452 ، 468 ، 472-473 ، 480-
481 ، 504 ، 542 .

ت

- التائب ، 41 ، 177 ، 308-309 ، 464 .
التجريد ، 148 ، 160-161 ، 162 ، 216 ، 420 .
التجلّي ، 494 ، 501 .
التحقيق ، 468 ، 472 .
التخريب ، 35 ، 241 ، 452-453 .

التربية : 469 ، 528 .
 التصرف ، التصريف : 35 ، 269 ، 387 ، 449 ، 450 ، 532 ، 533 .
 تعظيم الأولياء 403-404 ، 441-442 ، 452 ، 537 ، 542 .
 التفل : 255 ، 355 ، 356 ، 358 ، 365-367 .
 التوبة : 117 ، 132 ، 294-295 ، 307 ، 312 ، 315 ، 366 ، 415 ، 461 .
 التورّع ، 11 ، 162 ، 175 ، 212 ، 216 ، 244 ، 395 ، 409 ، 411-412 ، 414 ، 417 ،
 419-421 ، 423 ، 532 .
 التوكل ، 40 ، 110-112 ، 141 ، 160-162 ، 174 ، 177 ، 202 ، 209 ، 213 ، 216 ،
 242-243 ، 409 ، 418-420 ، 423 ، 521 ، 532 ، 536 ، 538 .

ج

ال جذب ، 35 ، 169 ، 306 ، 496-497 ، 502 ، 534 .
 الجهاد ، 72 ، 103 ، 105 ، 109 ، 112 ، 118 ، 272-275 ، 303 ، 461 .

ح

الحال ، أحوال ، 169 ، 195 ، 306 ، 347 ، 361 ، 451 ، 489 ، 493 ، 497 ، 502 ،
 514 ، 534 .
 حبس ، أحباس ، تحبيس : 110 ، 112 ، 118 ، 145-146 ، 153 ، 163 ، 175 ، 179 ،
 186-187 ، 189 ، 214 ، 221-222 ، 226 ، 228 ، 238 ، 242 ، 253-254 ، 270 ،
 288-289 .
 الحرز ، 386 .
 الحرم ، الحرمه ، التحريم ، 150-151 ، 154 ، 165 ، 174-175 ، 182 ، 196-198 ،
 225 ، 233 ، 236 ، 238 ، 243 ، 251 ، 303 ، 307 ، 310 ، 314 ، 403 ، 414 ،
 438 .
 الحزب ، 142 ، 347 ، 370 ، 477 .
 الحقيقة ، 434 ، 438 ، 449 ، 460 ، 467 ، 472 ، 491 ، 503 ، 516 ، 540 .
 الحلال ، 419 ، 438 .
 الحلول : 462-463 ، 468 ، 486 ، 494-495 ، 500-501 .

خ

- خادم الزنبييل ، 127 .
 خادم السماط ، 159 ، 241 .
 خادم الشيخ ، 157 ، 234 .
 الخانقاه ، الخوانق ، 87-88 ، 125 ، 129 ، 178-179 ، 190 ، 201-202 ، 207-208 .
 خديم الزاوية ، 159 ، 205-206 .
 خديم الفقراء ، 111-113 ، 157-158 ، 234 .
 الخرقة ، 42 ، 183 ، 193-194 ، 255 ، 366 ، 449 ، 480 .
 خرق (العادات والقوانين الطبيعية) ، 37 ، 169 ، 241 ، 333 ، 404 ، 424 ، 451-452 ، 532 .
 الخوارق ، 49 ، 227 ، 231-232 ، 289 ، 291 ، 300 ، 304-305 ، 313 ، 323-324 ، 328-329 ، 332-334 ، 338 ، 342 ، 344 ، 346 ، 348 ، 358 ، 362-363 ، 377 ، 385 ، 399 ، 483 ، 523 ، 524 ، 535 ، 538 .
 الخلوة ، 33 ، 103 ، 109 ، 127 ، 143 ، 180-181 ، 190 ، 195 ، 255 ، 276 .

د

- الدعاء ، 91 ، 123 ، 256 ، 260 ، 266 ، 276 ، 279 ، 301 ، 303-310 ، 314 ، 346 ، 355-358 ، 360-364 ، 373 ، 375-376 ، 382-383 ، 398 ، 403 ، 407-409 ، 423 ، 439 ، 471 ، 473 ، 480-482 ، 521 ، 522 ، 543 .

ذ

- ذكر ، اذكار ، 72 ، 91 ، 104 ، 142 ، 148 ، 178 ، 193-194 ، 213 ، 221 ، 235 ، 255 ، 274 ، 376 ، 386 ، 422 ، 449 ، 451 ، 535 ، 537 .

ر

- الرقائق ، 91 ، 95 ، 143 ، 148 .
 الرقص ، 108 .
 الرقية ، 324 ، 357-364 ، 382 .
 الرهبانية ، 171 .
 الربعية ، 418 .

ز

- زعيم ، زعامة ، 300 ، 304 ، 444 ، 544 .
الزكاة ، 211-213 .
زنديق ، 408 ، 453 ، 455 .
زهد ، زهاد ، 112 ، 411-412 ، 472-473 ، 519 ، 521 ، 522 ، 529 ، 530 .

س

- السالك ، 467 .
السحر ، 353 ، 354 ، 356 ، 359 ، 363 ، 382-386 .
السلك ، 536 .
السماط ، 159 ، 173-174 ، 248 ، 253 ، 379 .
السماع ، 182 ، 184 ، 195 ، 196 ، 255 ، 451-452 .
السند ، 32 ، 194 ، 200 ، 394-396 ، 449 ، 479 ، 480 ، 482 .
سياحة ، 502 ، 522 ، 528 ، 538 .
السيارة ، 140 .

ش

- الشرع ، الشريعة ، 434 ، 438 ، 444 ، 449 ، 455 ، 460 ، 469 ، 487 ، 491 ، 495-497 ، 503 ، 540 .
الشطح ، الشطحات ، 195 ، 451-452 ، 495 ، 497 ، 503 ، 523 ، 532 .
الشفاعة ، 282 ، 283 ، 324 ، 345 ، 374 ، 406 ، 441 .
شيخ الرباط ، 111 .
شيخ الزاوية ، 205 ، 207 ، 208 ، 313 .
شيخ الفقراء ، 111 ، 114-115 .

ص

- صاحب الزنبيل ، 241 .
صالح ، 504-505 ، 511 ، 514-522 ، 540 .
الصدّيقون ، 514 .
الصلاح ، 504 ، 516-517 ، 541 .

ط

طائفة ، طوائف ، 107 ، 114-115 ، 132-133 ، 159 ، 183 ، 286 ، 466-467 .
 طريق ، 46 ، 114-115 ، 188 ، 203 ، 255 ، 301 ، 416 ، 447 ، 468 ، 479 ، 481 ،
 486 ، 489 ، 524 .
 طريقة ، 139 ، 148 ، 176 ، 182 ، 193-194 ، 221 ، 235 ، 255 ، 417 ، 449 ،
 466-467 ، 469 ، 472 ، 495 ، 503 ، 516 ، 522 ، 536-538 .
 الطيارة ، 140 .

ظ

الظاهر ، 448 .
 الظهير ، الظهائر ، 65 ، 238 ، 289 و 418 .

ع

عابد ، عباد ، 411 ، 521-522 .
 العارف ، 467-468 ، 500 .
 عهد ، 482 .
 عودة ، التعوذ ، 359-360 ، 363 ، 365 ، 378 ، 382 ، 386 .

ف

الفتوة ، 156 (أنظر الإخية) .
 الفتوح ، 101 ، 110 ، 157 ، 160-162 ، 177 ، 193 ، 207-208 ، 210 ، 215 ، 244 ،
 419 ، 420 ، 538 .
 الفتيان ، 183 .
 الفضائل ، 368 .
 فضل الآثار ، 377 ، 379 ، 472 .
 فضل الزيارات ، 33 ، 94 ، 101 ، 336-337 ، 346-347 ، 349 ، 367-373 ، 376-377 ،
 403 ، 440-441 ، 481 ، 537 ، 542 .
 الفقر ، 201-202 ، 212 .
 الفقراء ، 54 ، 88 ، 101 ، 107-108 ، 110-115 ، 124 ، 127 ، 129-137 ، 139 ، 143 ،
 145 ، 147-148 ، 156-157 ، 159 ، 162-163 ، 178 ، 184 ، 187 ، 189 ، 193-194 .

. 241-240 . 235-234 . 232- 231 . 221 . 216 . 210-209 . 207 . 205-204 . 202
 . 514-513 . 445 . 426 . 424-421 . 419 . 314 . 312 . 301 . 290-289 . 253 . 243
 . 528 . 522
 الفقير : 54 ، 71 ، 204-202 . 255 .

ق

القطب : 483 ، 500 . 524 .
 القرب : 483 .
 قرى (القبور) : 374 .

ك

الكاريزما : 299 ، 301 ، 304 ، 320 ، 358 ، 380 ، 387 ، 422 ، 439 ، 544 .
 الكاريزماتي (ة) : 27 ، 53 ، 256 ، 260 ، 276 ، 296 ، 299 ، 301-303 ، 308 .
 310 ، 313 ، 316 ، 319 ، 323 ، 418 ، 422 ، 443-444 ، 470 .
 كرامة ، كرامات : 33 ، 36 ، 49 ، 73 ، 129 ، 197 ، 204 ، 221 ، 231-232 ، 235 .
 266 ، 273 ، 284 ، 289 ، 291 ، 300 ، 301 ، 304 ، 319-320 ، 323-325 ، 327-336
 ، 339 ، 346 ، 382 ، 397-398 ، 401 ، 409 ، 422-429 ، 450 ، 471-473 ، 477 .
 479 ، 483 ، 485 ، 523 ، 538 ، 542 .
 الكسب : 104 ، 110-111 ، 141 ، 160-161 ، 174 ، 177 ، 410 ، 412 ، 414 ، 421 .
 532 ، 536 .
 الكشف : 492 ، 496 ، 503 ، 516 .

م

المبايعة : 380 .
 المجانية : 423 ، 427-428 .
 المجاهدة : 46 ، 139 ، 144 ، 486 ، 494 ، 496 ، 523 .
 المجذوب : 492 ، 497 .
 المحقق : 473 ، 515 .
 المدنس : 178 ، 225-226 ، 231 ، 287 ، 291 .
 الم رابط (ة) : 58 ، 92 ، 115-116 ، 119 ، 215 ، 291 ، 294 ، 313 ، 446 ، 458 .
 490 ، 511-514 ، 524 ، 539 .

المرباطة (أو الرباط كمصدر) ، 91-92 ، 103 ، 117-118 ، 119 ، 275 ، 511-512 ،
 514 ، 539 .
 المرقعة ، 71 ، 100 ، 378 .
 المريد ، 41 ، 88 ، 96 ، 148 ، 173 ، 182 ، 221 ، 233-234 ، 239 ، 255 ، 326 ،
 391 ، 394 ، 459 ، 464 ، 469 ، 521 ، 528 ، 536 .
 المسح ، 255 ، 354-358 ، 360 ، 364 ، 373-374 ، 379 ، 394 .
 المصافحة ، 182 ، 194 ، 255 .
 المعامدة ، 182 ، 194 ، 255 .
 المعرفة ، 449 ، 450 ، 486 ، 491 ، 492 ، 495-496 ، 516 ، 524 .
 المقدّس ، 20 ، 21 ، 33 ، 101 ، 178 ، 225-226 ، 231 ، 238 ، 256 ، 287 ، 291 ،
 313 ، 316 ، 319 ، 335 ، 346-348 ، 380 ، 397-398 ، 401 ، 404 ، 470 ، 514 ،
 543-544 .
 المقدّم ، 157 ، 171 ، 185 ، 206 ، 208 ، 217 ، 221-222 .
 المكاشفة (بالغيب) ، 328 ، 330 ، 333-334 ، 339 ، 342-343 ، 397 ، 450 ، 472 .
 المنقبة ، المناقب ، المنقبي ، المناقببي ، 30-31 ، 35-38 ، 44 ، 77 ، 259-260 ، 265 ،
 268-269 ، 271 ، 274-276 ، 284 ، 287 ، 296 ، 299-303 ، 305 ، 308 ، 310 ، 312 ،
 319 ، 320 ، 323-326 ، 331 ، 333 ، 336-339 ، 342-343 ، 346 ، 349 ، 367-368 ،
 370 ، 382 ، 387 ، 391 ، 395-396 ، 398-399 ، 401-402 ، 404-407 ، 428-429 ،
 433-434 ، 437-438 ، 442 ، 454 ، 459 ، 462 ، 469 ، 477 ، 482 ، 504 ، 514-515 ،
 538 ، 542-543 .
 المنقبض ، 211 ، 279 ، 308 .
 المولى ، 19 (9) .
 مولانا ، 442 ، 443 .
 الميعاد ، 72 ، 91 ، 95 ، 97 ، 104 ، 108 ، 143 ، 148 ، 182-183 ، 185 ، 188 ،
 195 ، 290 .
 المواعيد ، 97 ، 188 ، 195 .

ن

الناظر ، 158 ، 207 .
 النائب (بالزاوية) ، 240 .

النبوة ، 449 ، 542 .
الندور ، 110 ، 113 ، 164 ، 377 .
النسك ، النساك ، 411 ، 412 ، 522 .
النعمة (الإلهية) ، 299 ، 301 ، 320 ، 363 ، 387 ، 422-423 .
النفس ، 354-356 .
النقيب ، 268 ، 495 .
نقيب (الزاوية) ، 157 .

و

الوتد (أوتاد) ، 323 ، 496 .
وجد ، تواجد ، 366 .
ورد ، أوراد ، 99 ، 194 ، 221 ، 235 ، 255 ، 466 ، 537 .
ورع (انظر أيضاً التورّع) ، 471 ، 473 ، 516 ، 519 .
وعد (ة) ، 295 ، 423-425 ، 428 .
وقف ، أوقاف ، 111 ، 159 ، 163-164 ، 171 ، 179 ، 189 ، 197 ، 208 ، 214 ،
242 ، 250 ، 253-254 .

الفهرس العام

7التقديم
11تنبيه
15 قائمة الإختزالات
17 المقدمة العامة

الباب الاول ،

23 جدلية الولاية والمجتمع
----	------------------------------

الفصل الاول ،

25 الولاية كغرض تاريخي
27	1 - مقارنة مبنية على عدد من التساؤلات
30	2 - المصادر وكيفية مقاربتها
48	3 - المنهجية

الفصل الثاني ،

51 مجتمع في أزمة ؟
53	1 - البنى والتغيرات
61	2 - المجتمع الإفريقي زمن الحفصيين
61	أ - جدلية السلطة والقوى الطاردة
70	ب - غياب الأمن
75	ج - شبح الجماعات
80	د - الإنهيار الديمغرافي
82	هـ - الحياة الثقافية ، أزمة أم تجديد ؟

الباب الثاني ،

85 الزاوية ودورها في التنشئة الاجتماعية للولاية
----	--

الفصل الثالث ،

89 المؤسسات الموروثة ودورها الجديد
	1 - المساجد ودورها في الحياة الصوفية بإفريقية خلال الحقبة
91 الحفصية.

- 91 أ - المسجد المقترن بوظيفة الرباط
- 92 ب - المسجد المقترن بوظيفتي الرباط وإحياء أرض موات
- ج - المسجد المقترن بالموقع الحصين والآنفراد لكن دون سكنى
92 الولي فيه
- 94 د - المسجد الذي يبتنيه أحد الأولياء ويلزم السكنى به
- 94 هـ - المسجد في الخواضر واقتترانه بظواهر الإنقطاع والعبادة
- 96 و - المسجد كمركز للنشاط الصوفي والتربوي
- 97 2 - الرابطة ووظائفها
- 97 أ - التقليد المغربي
- 99 ب - التقليد الإفريقي
- 103 3 - الرباط
- 104 أ - الرباط الإفريقي في المئة السابعة هـ/13 م
- 112 ب - الرباط الإفريقي في المئة الثامنة
- 115 ج - الرباط الإفريقي في المئة التاسعة هـ/15 م
- 115 د - مصطلح «مرابط» ، تفكير أم إتساع الحقل الدلالي ؟

الفصل الرابع ،

- 121 الزاوية في طور ظهورها الأول : المؤسسة ودورها الجديد
- 123 1 - زوايا الرعيل الأول
- 138 2 - بداية إنتشار الظاهرة وتفردها
- أ - ظروف تأسيس الزاوية وموقعها من المسار الولاني
138 للصوفي
- 141 ب - المعلم العمراني
- ج - وظائف الزاوية الإفريقية في النصف الثاني من المئة
147 السابعة هـ
- د - الحياة اليومية بزاوية إفريقية في النصف الثاني من المئة
156 : السابعة هـ
- هـ - موارد الزاوية الإفريقية في النصف الثاني من المئة
160 السابعة هـ
- 164 خاتمة

الفصل الخامس ،

- 167 مرحلة النضج والاندماج الإجتماعي

169	تمهيد
173	1 - ظروف تأسيس الزاوية
173	أ - النمط الخارق
175	ب - النمط المتورّع
176	ج - النمط المتوكل
177	د - النمط الرسمي
180	2 - المعلم العمراني
181	3 - الوظائف ، محاولة تنميط
182	أ - الزاوية ، الفقهية
183	ب - الزاوية المتخصصة في تعليم القرآن وتدرّس العلوم
190	ج - الزاوية المتخصصة في إضافة الواردين وإطعام الطعام
	د - الزاوية التي جمعت بين وظيفتي قراءة القرآن وإضافة
192	الوارد
193	هـ - الزاوية الصوفية
196	و - وظائف أخرى
201	4 - رواد الزاوية الإفريقية في المئة الثامنة هـ/14م وتنظيم الحياة بها
201	أ - روادها وكيفية الانضمام إليها
205	ب - تنظيم الحياة والعمل بالزاوية
209	5 - الموارد
211	أ - الموارد القارة
215	ب - الموارد غير القارة

الفصل السادس :

219	الزاوية كمؤسسة ، حفصة
223	1 - الزوايا التي عرفت باسم مؤسسها
223	أ - الزوايا التي عرفت بوظيفة قراءة القرآن
224	ب - الزاوية الصوفية
	2 - الزوايا التي عرفت باسم موضعها والتي شيدها سلاطين بني
244	حفص
245	أ - الزاوية الملجأ
246	ب - الزاوية المدرسة
250	ج - الزاوية الملجأ والمدرسة

251 د - زوايا لم تقف على نمط معين لها
252 هـ - مؤسسة «رسمية» يعين «موظفوها»
253 و - موارد قارة في شكل أحباس وأوقاف سلطانية
254 خاتمة

الباب الثالث ،

257 الولي و«السياسي» أو كاريزما الولي
259 تمهيد

الفصل السابع ،

263 حقيقة السلطة المنسوبة الى الولي
1	- بعض العيّنات عن السلطة المنسوبة إلى الأولياء من طرف
265 الخطاب المناقبي
271	2 - سلطة الأولياء وأدوات النقد التاريخي
272	أ - في المجال السياسي
283	ب - الولي والأمن الإقتصادي للمجتمع
	ج - الدور التثقيفي للأولياء ومساهماتهم في نشر المذهب
285 المالكي
287	د - الأولياء و«الأشغال العامة»
292	هـ - الولاية وديناميتها الاجتماعية

الفصل الثامن ،

297 آليات السيطرة الكاريزماتية
301	1 - مسألة قضاء الخوانج
304	2 - سلاح الدعاء
310	3 - الخوف كأحد روافد السيطرة الكاريزماتية
316 الخاتمة

الباب الرابع ،

317 حاجة المجتمع في أوليائه
-----	-------------------------------

الفصل التاسع ،

321 الكرامة والولاية الناجعة
324	1 - الوظائف المادية والوظائف المعنوية

- 2 - ولي متخصص أو متعدّد الاختصاصات ؟ 327
- 3 - وظائف الولاية بإفريقية والتطور الدياكروني 331
- أ - عائشة المنوبية وأحمد ابن عروس ودوافع إختيارنا لهما 331
- ب - المنهجية الكمية : فوائدها وحدودها 332
- ج - تصنيف الكرامات ومشاكله 333
- د - الكرامات ، الإجتماعية ، المنسوبة إلى عائشة المنوبية 335
- هـ - الكرامات الإجتماعية المنسوبة إلى أحمد بن عروس 337
- 4 - الهم الإسكاتولوجي أو الأخرى 344
- 5 - وظائف الأماكن المقدسة 346

الفصل العاشر ،

- طقوس ذات فعالية 351
- 1 - الطقوس والممارسات ذات الوظيفة الشفائية 354
- أ - المسح 354
- ب - الرقية 358
- ج - التفل 365
- 2 - طقوس وممارسات تعظيم الأولياء 367
- أ - زيارة القبور 367
- ب - الاعتقاد في فضل الآثار 377
- ج - تقبيل اليد 380
- د - الأكل لقمة لقمة من يد الولي 381
- 3 - إشكالية الولاية والسحر 382
- أ - الدعاء 382
- ب - بعض الرواسب من الشعوذة والطقوس السحرية ؟ 383
- خاتمة 388

الفصل الحادي عشر ،

- المثال الأعلى الولاني بإفريقية خلال الحقبة الحفصية : مقوماته وتطوره 389
- 1 - النماذج المثالية 391
- 2 - المقدس والعنف : الولي ، الجزار ، والولي الحليم 397
- 3 - من الولي المتورّع إلى الولي المتوكل والمقايس للكرامات 409

- 411 أ - المثال الأعلى الولائي المتورّع : حيويته وحدوده
- 418 ب - الولي المتوكل ، تطوّر نحو مثال أعلى ولائي جديد
- 422 ج - الولي المفايض للكرامات : توظيف إقتصادي للنعمة ؟
- 429 خاتمة

الباب الخامس ،

- 431 مجتمع ذو جناحين : الأولياء والفقهاء

الفصل الثاني عشر ،

- 435 جدلية التعاون والتنافس
- 437 1 - الخطاب النقبي والمجتمع المثالي
- 442 2 - أوجه الصراع وأشكاله
- 444 أ - صراع على ، الصلاحيات ،
- 448 ب - صراع بين إثقيتين
- 449 ج - صراع بين مشروعيتين
- 452 د - صراع بين مرجعيتين معياريتين
- 453 هـ - صراع ، عقائدي ،
- 454 3 - بين التعاون والتنافس
- 459 4 - الدعم ودوافعه : محاولة تفسيرية
- 462 5 - حاجة الأولياء إلى الفقهاء : التضامن النفعي ومشكلة المشروعية .
- أ - قضية أحمد بن مخلوف الشاذلي : الإجازة كوسيلة لمنح المشروعية
- 465 6 - النموذج الولائي وحيويته إزاء نموذج العالم والفقير
- 471

الفصل الثالث عشر ،

- 475 الفقهاء كـ مثقفين ، مقارنة للعقلية الدينية
- 478 1 - التصوّف كثقافة
- 480 2 - - التصوّف والعقلية الدينية ، للنخبة المثقفة ،
- 486 3 - ابن خلدون والتصوّف
- 489 أ - علاقة ابن خلدون بالتصوّف من خلال كتاب التعريف ..
- 492 ب - المؤرخ والفقير : دراسة مقارنة لنص الشفاء ولنص المقدمة
- 500 ج - ابن خلدون والتصوّف وعنصر الزمن

504 خاتمة الباب الخامس
الباب السادس :	
507 الولاية والمجتمع الإفريقي العهد الحفصي : بعض الإستنتاجات
الفصل الرابع عشر :	
509 المرابط، ود الصالح،
	1 - من المرابط إلى المرابط أو كيف دخل مصطلح دورة الفترة
511 الطويلة
	2 - مصطلح د صالح، ومدى ملاءمته في تحديد مفهوم الولي
514 بإفريقية في العهد الحفصي
الفصل الخامس عشر :	
525 بين القطع والتواصل
527 مقدمة
528	1 - تصوف إفريقي ذو طابع خاص
	2 - المرحلة الحفصية من تطور التصوف في إفريقية : مرحلة
535 مفصلية
540 الخاتمة العامة
545 المصادر والمراجع
	1 - المصادر
547	1 - المصادر المخطوطة
550	2 - المصادر المطبوعة
555	II - المراجع
555	1 - المراجع باللغة العربية
557	2 - المراجع باللغات الأجنبية
565 ملحق : خارطة إفريقية زمن رحلة التجاني
567 فهرس الأعلام والشعوب والقبائل
587 فهرس الأماكن والبلدان
601 فهرس المصطلحات
609 الفهرس العام

المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية
2001

الولاية والمجتمع

لعبت الولاية دوراً هاماً على صعيد تاريخ الأفكار والعقليات والمؤسسات وفي عملية تشكّل الشخصية التاريخية والمخيال الجماعي نتحسّس أثارها إلى الآن في سلوكيات شرائح واسعة من المجتمع التونسي في علاقته بالمقدس .

وتمثّل الفترة الحفصية بالذات (القرن السابع هـ/13م - نهاية القرن التاسع هـ/15م) المرحلة المفصلية التي شهدت ظهور الزوايا وانتشارها وتشعّب وظائفها واتساع مواردها واستقطابها لأشكال جديدة من الحياة الدينية والاجتماعية .

وفي علاقة المجتمع بأوليائه توجد كاريزما الولي الذي التجأ إليه الناس ، بما في ذلك العلماء ، في الأزمات الفردية والجماعية واعتقدوا في نجاة تدخّله . فتبرز من خلال هذه الصفحات معالم نموذج ولائي جديد في علاقته بالسلطة وبالمجتمع . كما تُدرس العلاقة بين الفقهاء والأولياء ضمن مقاربة تفهّمية تفتح المجال للتفكير في مقومات الإثيقية الإسلامية في العصر الوسيط .

نللي سلامة العامري متحصّلة على شهادة دكتوراه في التاريخ ، وهي باحثة وأستاذة في التاريخ الوسيط بكلية الآداب ، جامعة منوبة . لديها العديد من المقالات والمساهمات العلمية حول التصوّف والولاية بإفريقية وبلاد المغرب في العصر الوسيط . من مؤلفاتها : النساء الصوفيّات والعشق (الفرنسية) .

Bibliotheca Alexandrina



0408339